الواضح (مُخْتَصِرُّفِ أَصُولِ ٱلفِقَهِ)



لبعث التراث وتأصيك الفكر

شركة دار فارس العالمية

الخط الساخن: ٩٠٨١٩٥ • ٩٦٥٦٠٠٠

E.mail: dar.fares123@gmail.com

الموزعون المعتمدون



لبعث التراث وتأصيله الفكر

مكتبة فارس العلمية الرياض - مخرج ١٥ - مقابل جامع الراجحي الخط الساخن: ١٨٤٠٢٧ ، ٩٦٦٥٣٠ ١٨٤٠



شركة وعى الدولية القاهرة - خلف الجامع الأزهر الخط الساخن: ١٠٠١٢٩٤٣٢٣ .



AL MAJMAAH LIBRARY

قطر - الدوحة الخط الساخن: ٩٧٤٥٥٤٥٨٥٢٣ . •



مكتبة أهل الأثر الكويت – حولي – المثنى الخط الساخن: ٢٩٩٥ ٥١٩٥٩ ١٠٩١٥،

يُمنع طبع هذا الكتاب أو أي جزء منه بكافة طرق الطبع والتصوير والنقل والترجمة والتسجيل المرثى أو المسموع أو استخدامه حاسوبياً بكافة أنواع الاستخدام وغير ذلك من الحقوق الفكرية والمادية إلا بإذن خطى من الشركة.











(مُخْتَصِرُ فِ أُصُولِ ٱلفِقَهِ)

ٱلْقَاضِي أَبُو يُوسُف عَبْدُ ٱلسَّلَامِ بن مُحَمَّد بن يُوسُف ٱلقَزْويني (تـ: 488 هـ/ 1095م)

قَدَّمَ لَهُ وَاعتنى بِهِ

مُحَمَّدُ ٱلْحُسَيني عَبْدُ ٱللَّهِ ٱلْغِزِّي





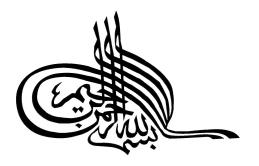












المحتويات

17	توطئة	
23	(1 – 5) المعتزلة وأصول الفقه	
24	(1-6-1-5) حول أسبقية المعتزلة إلى تأسيس علم أصول الفقه	
27	(2-6-1-5) نقد أطروحات الدكتور وائل حلاق في تأريخ أصول الفقه	
32	(3-6-1-5) موضوع أصول الفقه وتأثير الآراء الاعتقادية في مسائله	
36	(4-6-1-5) مذاهب المعتزلة الفقهية ودورهم في نشأة مذهب الظاهرية	
43	(5-6-1-5) مظان أصول الفقه في كتابات المعتزلة من (ق2هـ/ق8م)	
	إلى (ق7هـ/ ق13م)	
70	(6-6-1-5) استمداد الأصوليين من تراث المعتزلة الأصولي	
8 1	(2-5) القاضي أبو يوسف القزويني	
8 1	(1-8-2-5) ميلاده ورحلاته ووفاته	
84	(2-8-2-5) شيوخه	
8 5	(3–8–2–5) الآخذون عنه	
87	(4-8-2-5) انتماؤه العقدي	
9 1	(5-8-5) مذهبه الفروعي	
92	(6–8–2–5) هل کان زیدیًا؟	
96	(7-8-2) آثاره العلمية	
98	(8-8-2-5) صفاته وأخباره	

01 كتاب الواضح (5-3)	101
(1-6-5) هويته	101
(2-6-3-5) تحريره	124
26 (5-3-6-3) هيكلته	126
(4–6–3–5) مصادره	130
32 (5-3-6-5) وصف نسخته	132
(6-6-3-5) نماذج مصورة من نسخته	134
(4–5) منهج العناية	135
(1-2-4-5) آلية تصحيح النص	135
(2-2-4-5) طريقة توثيق المعلومات	136
5-5) موارد التقديم	138
(1-2-5-5) المصادر المتقدمة	138
(2-2-5-5) المراجع الحديثة	167

	النص المعتنى به
175	[بداية المخطوطة]
177	[مقدمة المؤلف]
178	[تعريف الفقه وأصوله وأقسام الخطاب وتعريف الحقيقة والمجاز]
178	فصل: [في إثبات المجاز]
179	مسألة: [هل في كلام الله مجاز؟]
182	فصل: [أقسام الحقيقة]
	مسائل الأمر
186	مسألة: [هل لفظ الأمر حقيقة في استدعاء الفعل؟]
186	فصل: [في أن الأمر ليس أمرًا لعينه وصيغته]
187	فصل: [فيما يصير به الأمر أمرًا]
188	مسألة: [في الأمر هل هو حقيقة في الفعل أم مجاز فيه؟]
189	مسألة: [الأمر له ظاهر يُفهم منه المراد]
189	مسألة: [ظاهر الأمر هل يقتضي الإيجاب؟]
191	مسألة: [في الأمر الوارد عقيب حظر شرعي]
191	مسألة: [الأمر هل يقتضي الفور أو التراخي؟]
194	مسألة: [في الأمر المؤقت بوقت]
195	فصل: [أقسام المؤقت بوقت]
195	مسألة: [في المكلف إذا لم يفعل المأمور به عقيب الأمر المطلق]
196	فصل: [في الأمر المؤقت بوقت إذا لم يُفعل فيه المأمور به]

198	مسألة: [الأمر المطلق هل يفيد التكرار]
199	مسألة: [في الأمر المعلق بشرط وصفة]
200	مسألة: [في الأمر بأشياء على طريق التخيير]
204	فصل: [النهي عن أشياء على سبيل التخيير]
205	مسألة: [هل الإتيان بالمأمور به مجزئ أو لا؟]
206	مسألة: [هل الأمر بالشيء أمر بما لا يتم إلا به؟]
207	مسألة: [في أمر من علم الله أنه يمتنع من الفعل بشرط زوال المانع]
208	مسألة: [في ثبوت دليل الخطاب]
210	فصل: [في الحكم المقيد بشرط]
210	فصل: [في الحكم المتعلق بغاية]
211	فصل: [في الحكم المعلق بعدد]
212	فصل: [في الحكم المقيد بالاسم]
212	مسألة: [في ترتيب المأمور به]
214	فصل: [دلالة «ثم» و«الفاء» على الترتيب]
214	مسألة: [في الأمر عقيب الأمر]
216	مسألة: [في الآمر هل يدخل في الأمر؟]
216	مسألة: [هل يجب أن يكون الأمر مقارنًا لحال الفعل أم متقدمًا عليه؟]
	مسائل النهي
218	مسألة: [الأمر بالشيء ليس نهيًا عن ضده]
219	مسألة: [هل النهي يقتضي الفساد؟]

	مسائل العموم والخصوص
221	فصل: [فيما يفيد العموم من جهة اللفظ والمعنى]
223	مسألة: [هل ألفاظ العموم تستغرق جميع المسميات أم لا؟]
224	مسألة: [في لفظ الجنس المعرف بالألف واللام]
225	مسألة: [في أقل الجمع]
225	مسألة: [في لفظ الجمع المجرد عن الألف واللام على أي عدد يُحمل]
226	مسألة: [هل الكفار مخاطبون بفروع الشريعة؟]
227	فصل: [في دخول النساء في خطاب الذكور]
228	فصل: [في دخول العبيد في خطاب الجمع]
228	مسألة: [في تخصيص العام]
229	فصل: [في أقسام القرائن المخصصة للعموم]
	مسائل الاستثناء
231	فصل: [في اتصال الاستثناء بلفظ الخطاب]
231	فصل: [في تأخر لفظ الاستثناء عن المستثنى منه]
232	فصل: [في جواز الاستثناء من الجنس ومن غير الجنس]
233	فصل: [في استثناء الأكثر من الأقل]
233	فصل: [في أقل عدد يجوز تخصيص العام به]
234	مسألة: [في الاستثناء بعد جمل معطوفة هل يرجع إلى الأقرب أم إلى الجميع؟]
236	مسألة: [في حمل المطلق على المقيد]

239	مسألة: [في خطابين أحدهما عام يفيد استغراق ما تناوله والآخر خاص يفيد		
239	[ا		
241	فصل: [في تعارض العمومين]		
242	فصل: [في العمومين أحدهما يثبت ما في الآخر بقيد]		
في تخصيص الكتاب بالكتاب وبالسنة، والسنة بالسنة، والعموم			
272	الآحادي بالخبر الآحادي]		
243	مسألة: [في تخصيص العموم بالقياس]		
243	مسألة: [في تخصيص العموم بفعل النبي]		
244	مسألة: [في تخصيص العموم بقول الراوي]		
245	فصل: [في تخصيص العموم بالعادات]		
246	مسألة: [في العموم هل يقصر على سببه أم لا؟]		
248	مسألة: [في العموم هل يصير بالتخصيص مجازًا؟]		
250	فصل: [في العموم إذا خص هل يصح التعلق بظاهره أم لا؟]		
251	مسألة: [في ورود العام المخصوص شرعًا على المكلف دون التخصيص]		
253	فصل: [في اللفظ الواحد والعبارة يراد بهما أكثر من معنى في حالة واحدة]		
	الكلام في البيان والمبين والمجمل والمفسر		
255	فصل: [في حد البيان]		
256	فصل: [في حد المجمل والمبين والمفسر]		
256	فصل: [في أن المعلوم ضرورة لا يحتاج إلى بيان]		
256	فصل: [فيما يحتاج إلى بيان]		

—[S	المعتويات ــــــــــــــــــــــــــــــــــــ
257	فصل: [فيما به يصير القول مجملًا]
25 <i>7</i>	مسألة: [في البيان هل يقع بالفعل أم لا؟ وهل القول أكشف أم لا؟]
259	مسألة: [في تأخير البيان عن وقت الخطاب وعن وقت الحاجة]
261	مسألة: [في التعلق بظاهر لفظ التحليل والتحريم المعلقين بالأعيان]
262	مسألة: [في التعلق بظاهر خطاب دخله حرف النفي بفعل قد علم وجوده]
263	فصل: [في التعلق بظاهر قول النبي: الأعمال بالنيات]
264	مسألة: [في المعلوم بفحوي الخطاب هل يكفي ظاهر اللفظ في معرفته أم لا؟]
	الخلاف في الناسخ والمنسوخ
265	فصل: [في معنى النسخ في أصل اللغة]
265	مسألة: [في حد النسخ]
267	مسألة: [في حسن نسخ الشرائع]
269	مسألة: [في جواز النسخ ووقوعه في شريعتنا]
270	مسألة: [في جواز ورود النسخ في الأخبار]
271	مسألة: [في نسخ الشيء قبل وقت فعله]
271	فصل: [في نسخ الشيء قبل فعله]
272	مسألة: [في الزيادة في الحكم هل تقتضي النسخ أم لا؟]
275	فصل: [في النقصان من أجزاء العبادة وشروطها]
276	مسألة: [في جواز النسخ بما هو أشق]
277	مسألة: [في نسخ العبادة لا إلى بدل]

المحتويات —

277	مسألة: [في نسخ الكتاب بالسنة المقطوع بها]
278	فصل: [في نسخ السنة بالكتاب]
278	فصل: [في النسخ بأخبار الأحاد]
279	مسألة: [في نسخ الكتاب والسنة بالقياس الجلي]
279	مسألة: [في نسخ الكتاب والسنة بالإجماع]
279	فصل: [في قول الصحابي بالنسخ]
280	مسألة: [في النسخ بفحوى القول وفي نسخ فحوى القول بنسخ المنطوق]
281	مسألة: [في العمومين إذا تعارضا وأحدهما ينفي كل ما يثبته الآخر]
281	فصل: [في طرق معرفة الحكم المنسوخ]
	الخلاف في الأخبار
283	فصل: [في حد الخبر]
283	فصل: [في أن الخبر من أقسام الكلام، وأنه لا يتناول الإشارة والكتابة والدلالة]
283	فصل: [في قسمة الخبر إلى تواتر وآحاد]
284	فصل: [في أخبار التواتر هل تفيد العلم أم لا؟]
285	فصل: [في العلم الحاصل عن طريق التواتر هل هو ضروري أم مكتسب؟]
286	فصل: [في شروط حصول العلم بمخبر الأخبار]
287	فصل: [في أنه لا بد من اطراد حصول العلم عن عدد أو جماعة]
287	فصل: [هل يشترط عدد معين لحصول العلم بمخبر الأخبار أم لا؟]
288	فصل: [في أن خبر النصاري لا يوجب العلم مع كثرتهم]

289	فصل: [هل يفيد اتفاق الصحابة على العمل بمخبر خبر على أنه متواتر؟]
290	مسألة: [في جواز ورود التعبد بخبر الواحد]
290	مسألة: [في التعبد بخبر الواحد هل ورد في الشرع أم لا؟]
291	مسألة: [في خبر الواحد هل يوجب العلم أم لا؟]
292	فصل: [في خبري التواتر والآحاد هل يجب قبولهما في كل مورد أم لا؟]
292	مسألة: [في خبر الواحد إذا عمل به أكثر الأمة هل هو حجة أم لا؟]
293	مسألة: [في خبر الواحد هل يُعمل به على انفراده أم لا؟]
293	مسألة: [في قبول المراسيل]
294	فصل: [في قبول خبر المدلس]
294	مسألة: [في قبول خبر المجهول]
295	مسألة: [في قبول الزيادة ينفرد بها أحد الراويين]
296	مسألة: [في الراوي ينسى ما رواه]
296	مسألة: [في جواز نقل الحديث بالمعنى]
297	مسألة: [فيمن كتب الحديث دون ذكر أنه سمعه هل له أن يحدث به أم لا؟]
297	مسألة: [في الرواية بما في كتاب المحدث بلفظ: حدثني وأخبرني]
298	مسألة: [في الرواية بمطلق الإجازة بلفظ: حدثني وأخبرني]
298	مسألة: [في رواية الصحابي في حال صباه]
299	فصل: [في الصبي يحدث بما سمع في صباه إذا بلغ]

299	مسألة: [في الحديث إذا رواه محدث مرفوعًا وسائر الحفاظ موقوفًا]
299	مسألة: [في خبر الآحاد إذا خالف القياس هل يقدم على القياس أم العكس؟]
300	مسألة: [في تقوية أحد الخبرين وترجيحه على الآخر بزيادة عدد رواته]
301	مسألة: [فيما تعم به البلوي هل يقبل فيه خبر الواحد أم لا؟]
302	مسألة: [في الحدود هل يقبل فيها خبر الآحاد أم لا؟]
302	مسألة: [في الخبرين أحدهما يفيد حظر ما يفيد الآخر إباحته]
303	مسألة: [في الخبرين يقتضي أحدهما إثبات حد والآخر نفيه]
303	مسألة: [في الخبرين أحدهما يوجب حكمًا والآخر يوجب نفيه]
304	مسألة: [في روايـة الصحابـي لحكـم لا طريـق للاجتهاد فيه هـل يحكم بأنه
501	توقيف أم لا؟]
304	مسألة: [في قول الصحابي: «أمرنا ونهينا» هل يحمل على أنه سمعه من النبي أم لا؟]
305	مسألة: [في قول الصحابي: «السنة كذا» علام يحمل؟]
305	مسألة: [في من هو الصحابي]
	باب: الخلاف في الأفعال
307	مسألة: [في أفعال النبي بعد ورود التأسي به هل تحمل على الإيجاب أم لا؟]
308	فصل: [في التأسي بالنبي هل هو عام في جميع أفعاله أم مخصوص؟]
308	فصل: [في جواز تعارض القولين والقول والفعل، وعدم جواز تعارض الفعلين]
308	مسألة: [في النبي هل كان متعبدًا بشريعة من قبله من الأنبياء؟]

الكلام في الإجماع	
311	[حد الإجماع]
311	مسألة: [في حجية الإجماع]
312	مسألة: [في أن الإجماع إجماع كل عصر]
313	مسألة: [في خلاف الواحد والاثنين هل يؤثر في انعقاد الإجماع أم لا؟]
313	مسألة: [في انقراض العصر هل هو شرط في انعقاد الإجماع أم لا؟]
313	مسألة: [في إجماع أهل العصر الثاني هل يزيل خلاف أهل العصر الأول؟]
314	مسألة: [في القول إذا انتشر بين الأمة وأظهره بعضهم مذهبًا ولم ينكر عليه هل يكون إجماعًا أم لا؟]
315	مسألة: [في القول يظهر عن أحد الصحابة دون الباقين ودون أن ينتشر]
315	مسألة: [في الأمة إذا أجمعت على قولين هل يجوز إحداث قول ثالث أم لا؟]
316	مسألة: [في إجماع الأمة على ألا يجوز الفصل بين مسألتين هل يجوز لأحد الفصل بينهما؟]
316	مسألة: [في الإجماع هل يجوز أن يصدر عن غير النص؟]
316	مسألة: [في من يعتبر قوله في انعقاد الإجماع]
317	مسألة: [في الأمة إذا استدلت في مسألة بدليل هل يجوز لمن بعدهم الاستدلال بغير ذلك الدليل؟]
317	مسألة: [في الإجماع هل يثبت بخبر الآحاد؟]
318	مسألة: [في تقليد الصحابي]
318	مسألة: [في خبر الواحد إذا أجمعوا على مقتضاه هل أجمعوا لأجله أم لا؟]

الخلاف في القياس والاجتهاد فصل: [في حد القياس] 320 فصل: [في معنى الاجتهاد] 322 مسألة: [في القياس هل هو أحد أدلة الشرع أم لا؟] 322 فصل: [في أن التعبد بالقياس قد ورد في الشرع] 324 فصل: [في أركان القياس] 324 فصل: [في أن تعليل الواجب لا يجب] 326 فصل: [ف إيجاب العلة للحكم بشرط مؤثر في الإيجاب] 327 مسألة: [في النبي هل كان متعبدًا بالاجتهاد في الشرعيات أم لا؟] 328 مسألة: [في الاجتهاد في عصر النبي هل كان جائزًا أم لا؟] 329 مسألة: [في هل يجوز أن يصل المجتهد إلى أن يفتي دون دليل أو اجتهاد؟] 329 مسألة: [في النص المعلل هل يجوز قياس غيره عليه قبل ورود التعبد بالقياس 330 [?Y of مسألة: [في ما هو الأصل الذي يحمل الفرع عليه بطريق القياس؟] 332 مسألة: [في العلة التي تعلق بها حكم الفرع هل يجب أن تكون مؤثرة في حكم 332 الأصل لتكون علة أم لا؟] مسألة: [في العلة المستنبطة هل تتعدى أم لا؟] 333 مسألة: [في الخبريرد بخلاف قياس الأصول هل يقاس عليه أم لا؟] 334 مسألة: [في إثبات الأسامي بالقياس] 334

سألة: [في تخصيص العلة]	335	
سألة: [في الاستحسان ما هو؟ وهل هو صحيح ودليل شرعي؟]	336	
سألة: [في قلب العلل في الأحكام]	338	
سألة: [في الاختلاف في الفروع هل كل مجتهد فيها مصيب أم لا؟]	338	
سألة: [في إضافة قولين مختلفين إلى المجتهد على سبيل التخيير] 9	339	
سألة: [في أن النافي لا دليل عليه]	340	
الحظر والإباحة		
سألة: [في حكم الانتفاع بالأشياء قبل ورود الشرع بالحظر أو الإباحة]	341	
الفهارس الفنية		
لآيات	345	
لأحاديث	346	
لأعلام 7	347	
كتب	351	
عماعات	352	
بلدان	356	
صادر التوثيق	357	



بسنسالتهالرتم لازحيم

يعتمد البحث العلمي المعاصر - في شتى المجالات ومنها: الشرعيات (= الدراسات الدينية) - بشكل أساس على مدى توفر المصادر الأصلية في أيدي الباحثين؛ إذ إن هذه المصادر هي مواد البحث، فلا يمكن دونها استقصاء المعلومات الأساسية التي ترتكز عليها مهمة الباحث، وهي الوصول إلى الحقيقة. وعليه؛ فلن تكون المخرجات البحثية على المستوى المرجو منها؛ لغياب كثير من هذه المصادر عن أيدي الباحثين، ومن ثم فسيفتقدون عنصرًا أساسيًا في البحث، وهو المقارنة بين المعلومات الواردة في تلك المصادر؛ ومن خلال عنصر المقارنة هذا سيتمكن الباحثون من الوصول إلى تصوير أقرب للواقع التاريخي الذي حدث في الزمان الماضي.

ومن هنا تبرز أهمية نشر مثل هذه النصوص التراثية نشرًا علميًا على وفق قواعد البحث العلمي المعاصر، وبعيدًا عن اختزالها ضمن حقول ضيقة لا تخدم المعرفة. فعلى النصوص التراثية يتوقف تطور البحث العلمي في مجال الدراسات الدينية، ومهمة الباحث تختلف عن مهمة الداعية وهذه التفرقة يجب أن يلحظها المهتمون بالبحث العلمي في مجال العلوم الشرعية -؛ إذ إن الأول يقصد الوصول إلى الواقع التاريخي، وتحليل مسبباته وظروفه تحليلًا علميًا، ويكون هذا دافعه الأساس؛ بخلاف الثاني الذي يكون الدافع عنده هو الدعوة إلى مسلمات متقررة لديه مسبقًا وردُّ ما يخالفها. ومن هنا يحدث إشكال منهجي كبير عندما يحدث خلط -سواء يخالفها. ومن هنا يحدث إشكال منهجي كبير عندما يحدث خلط -سواء الأخرى؛ كأن تمارس الدعوة -مثلًا- في حقل البحث العلمي، على اعتبار الأخرى؛ كأن تمارس الدعوة -مثلًا- في حقل البحث العلمي، على اعتبار أنها بحث علمي، وهي أبعد ما تكون عن ذلك في حال أثر هاجس الدعوة أنها بحث علمي، وهي أبعد ما تكون عن ذلك في حال أثر هاجس الدعوة أنها بحث علمي، وهي أبعد ما تكون عن ذلك في حال أثر هاجس الدعوة أنها بحث علمي، وهي أبعد ما تكون عن ذلك في حال أثر هاجس الدعوة أنها بحث علمي، وهي أبعد ما تكون عن ذلك في حال أثر هاجس الدعوة أنها بحث علمي، وهي أبعد ما تكون عن ذلك في حال أثر هاجس الدعوة أنها بحث علمي، وهي أبعد ما تكون عن ذلك في حال أثر هاجس الدعوة أنها بحث علمي، وهي أبعد ما تكون عن ذلك في حال أثر هاجس الدعوة أنها بحث علمي، وهي أبعد ما تكون عن ذلك في حال أثر المور الدعوق المي العلمي العلمي العرب الميلا الميلا الميلا الميلا العلمي العبون عن ذلك في حال أثر الميلا ا

على تحرير الواقع التاريخي تأثيرًا مجافيًا للحقيقة، أو مختز لا وسطحيًا، أو ذا تعميم خاطئ سواء كان تعميمًا إيجابيًا أم تعميمًا سلبيًا. وكثيرًا ما يقع هؤلاء في مثل هذا التأثير مثل هذه الدوافع عليهم. ولا يعني هذا إقفال الباب على الدعاة من توظيف الكتابة في خدمة ما يؤمنون به؛ فهذا حق لهم لا نسلبه منهم، وكيف يمكن سلبه؟! لكن لا ينبغي أن تعطى كتاباتهم هذه وصفًا لا ينطبق عليها؛ لأن الواقع يجب أن يوصف كما هو من دون أن يؤثر في وصفه مؤثرات وهمية لا مدخل لها في عملية التوصيف. وأيضًا؛ فهذا لا يعني ألا يكون للباحث عقائد يؤمن بها كذلك، وهو ما نبه عليه غيد الإله بلقزيز؛ إذ ذكر أن الباحث قد يكون مؤمنًا بعقائد معينة، ولكنه حريص على احترام المعرفة والعلم، فلا يقدم تنازلًا يريده أو تدعوه حاجة غير معرفية إليه [بلتزيز 2019: 161]. ومن هنا؛ فيجب الفصل أو تحييد حمؤقتًا حال البحث رغبات الكاتب وتطلعاته وطموحاته الي يكن نوعها عن الواقع التاريخي الذي يقصد الوصول إليه كما هو، فلا خيار لنا إذا أردنا الرتقاء بالمخرجات البحثة سوى هذا.

إلا أن مما يعاني منه النشر العلمي للنصوص التراثية على وجه التحديد في عموم البيئات العربية اليوم -مع بالغ الأسف- وقوعه ضمن دوائر ضيقة لا تخدم المعرفة من حيث هي، وإنما توظف أجزاء من هذه المعرفة خدمة لتوجهات الموظف الخاصة به، مما أثر بشكل ظاهر على كمية المنشور من هذه النصوص، وأيضًا على طريقة معالجة بعض ما نُشر منها، ومن شم انعكس هذا على مسيرة البحث العلمي في الدراسات الدينية وارتقاء مخرجاته إلى مصاف الدراسات العلمية الرصينة في المجالات الأخرى؛ إذ أن القضايا التاريخية التي وقعت في الماضي لا يمكن بحال أن تفهم بشكلها الوقعى ما لم يتوفر أكبر قدر ممكن من هذه المصادر في أيدى الباحثين؛ لذا

فنشر مثل هذه المصادر مع التقديم العلمي لها ليس من قبيل الترف الفكري، وإنما هو ضرورة علمية يتطلبها واقع البحث العلمي المعاصر لتسهيل هذه المصادر الأصلية في أيدي الباحثين بعد خدمتها علميًا؛ لكي يستندوا عليها في سعيهم لإدراك الماضي كما وقع، وفهم حقيقة القول كما صدر، وأيضًا لرصد الاتجاهات المختلفة في العلوم، وملاحظة ما جرى عليها من تطور وإضافة. هذا مع تأكيدنا على أن خلل المعالجة البحثية غير محصور بمدى توفر النصوص التراثية بين يدي الباحث -وإن كان عنصرًا مؤثرًا-؛ إذ قد يعود هذا الخلل إلى تكوين شخصية الباحث وما يمتلكه من قدرات علمية ونفسية، ومدى تأثير مجتمعه عليه؛ فغضب السلطان الاجتماعي شديد الوطأة كما يقول بلقزيز [بلقزيز 2019: 251]. وعليه؛ فإننا في هذا التقديم لنشر هذا النص التراثي الذي بين أيدينا، وغيره مما سيأتي -إن شاء الله- في نشرات قادمة لبعض النصوص التراثية = مدفوعون بهذا الغرض.

ويجب التأكيد على قضية هي من الوضوح بمكان، وهي أن نشر الباحث لأي نص تراثي لا يعني تبني ما فيه فضلًا عن تزكية مؤلفه أو الدعوة لآرائه؛ إذ لا يلزم بالضرورة أن تكون هناك رابطة عاطفية بين كاتب النص التراثي وبين محقق نصه. والحقيقة أن افتعال هذه الرابطة لدى بعض المحققين -لا سيما الشرعيون منهم - أوقعهم في التكلف في تبرئة كاتب النص المحقَّق مما يُنسب إليه من عقائد أو ممارسات لا تتفق مع ما يتبناه هذا المحقِّق أو ذاك، مما أدى بهم إلى الوقوع في مغالطات يأباها عدد من النصوص التاريخية، أو الانصراف عن نشر النص رأسًا، والأمثلة الواقعية في هذا كثيرة. ولو تعامل المحققون -بمختلف مشاربهم - مع الموضوع على أنه ممارسة بحثية المحققون البحث العلمي المعاصر؛ لهان الأمر عليهم. فيجب أن يتولى الباحثون -أو على الأقل فئة منهم - مهمة العناية بهذا الجانب من

- (20) توطئة

النشر العلمي؛ حتى يتمكن الباحثون الآخرون من استكشاف الماضي على واقعه، وفهم القول على حقيقته.

ومما ينبغي التنبيه عليه هنا كذلك: أنه ليس كل النصوص التراثية لها قيمة «فنية»، فثمة نصوص تراثية ليس لها أي قيمة في فنها؛ بسبب ضعفها، أو عدم حضورها لدى علماء الفن لسبب أو لآخر، والأمثلة على هذا كثيرة؛ لكن لا بد أن يعي المهتمون بنشر النصوص التراثية أن كل النصوص التراثية لها قيمة «تاريخية»، ثم تتفاوت قيمتها التاريخية بحسب طبيعة كل نص وظروفه. ومقصد الباحث في تاريخ الفن يختلف عن مقصد الدارس لمسائل الفن، ومن هنا يتبين قصور النظر الذي يقع فيه من يقلل من التوسع في نشر النصوص التراثية بدعوى أن كتب الفنون والمذاهب الأساسية مطبوعة ومتداولة، وفيها كفاية لمن أراد دراسة تلك الفنون والمذاهب، ويحجر من نشر النصوص التراثية في الأكاديميات تحديدًا -ضمن رسائل علمية - بدعوى ألا جديد فيها! فهذا نظر من زاوية أخرى تختلف عن الزاوية التي ينظر لها مؤرخ العلوم. وحتى نوضح أكثر بمثال واقعي نقول:

لا شك أن الكتب المعتبرة في معرفة آراء مذهب الأشعرية -مثلاً- هي كتب المتأخرين من علمائه التي حررت هذا المذهب، واستقر الدرس الكلامي عليها في المجتمعات العلمية الأشعرية؛ ككتب محمد بن يوسف السنوسي (تـ895هـ/ 1490م) وأتباعه في العالم العربي تحديدًا، وبهذا الاعتبار فإن كتب الطبقة المتقدمة من علماء هذا المذهب لا تخدم ما يصبو إليه من يريد أن يعرف الآراء المعتبرة داخل هذا المذهب؛ لكن لتلك الكتب المتقدمة قيمة تاريخية مهمة من جهة دراسة تاريخ هذا المذهب وما جرى عليه من تطورات. فإذا كنا باحثين فيجب علينا أن ننظر من هذه الزاوية.

وعلى أي حال؛ فينتمي كتاب الواضح من تصنيف القاضي المفسر أبي يوسف عبد السلام بن محمد القزويني (تـ888هـ/ 1095م) الذي نقدم لنشره الآن= إلى فئة كتب المعتزلة الحنفية في علم أصول الفقه، وقد كان لهذا الاتجاه العقدي الفقهي حضور ملفت في المنظومة الأصولية، وكثيرًا ما يذكر الأصوليون آراء رجالاتهم، إلا أن ما وصل إلينا من المؤلفات المستقلة لهذا الاتجاه المؤثر قليلة جدًا، كادت أن تتجاوز أصابع اليد الواحدة. ومن هنا تبرز لنا القيمة العلمية التي يتضمنها كتاب الواضح؛ حيث إنه سيسد نقصًا ملحوظًا في المكتبة الأصولية.

هذا وإن لم تكن للقزويني مساهمة علمية بارزة في الفقه مع كونه تولى القضاء؛ لكنه في كتاب الواضح اعتنى بنقل الآراء الأصولية لفقهاء الحنفية العراقيين. ثم من جانب آخر لا يخفى قلة ما وصل إلينا من مؤلفات المعتزلة العراقيين. ثم من جانب آخر لا يخفى قلة ما وصل إلينا من مؤلفات المعتزلة الفقه، مع كونهم قدموا مساهمة علمية فيه، وكثيرًا ما تُذكر آراؤهم في كتب الأصوليين، ويعتمد الأصوليون على مصنفات المتأخرين منهم؛ كمؤلفات القاضي عبد الجبار (تـ15 هـ/ 1024م)، وتلميذه أبي الحسين البصري القاضي عبد الجبار (تـ15 هـ/ 1024م)، وتلميذه أبي الحسين البصري حوهو في عداد علماء الصفاتية (تاك تفضيله أصول الفقه الاعتزالي على أصول الفقه الأشعري [الصفدي 2008: 4/ 251]! وظاهر أن سبب هذا التفضيل عبد الي خلفيات عقدية؛ فمن هنا يظهر مدى تأثير الأصول الكلامية على يعود إلى خلفيات الأصولية، وهذا جانب مهم ملاحظته من قبل الباحث في بعض القضايا الأصولية، وهذا جانب مهم ملاحظته من قبل الباحث في

⁽¹⁾ استخدمنا في هذا العمل مصطلح: (الصفاتية) و(العدلية)، وهما مصطلحان واسعان يضمان طوائف شتى؛ لكن يميزها موضوع الصفات الإلهية ورؤية الله وخلق أفعال العباد، فالصفاتية تؤمن بزيادة الصفات وأن الله يُرى وهو خالق أفعال العباد، بخلاف العدلية.

أصول الفقه؛ وهو معرفة مأخذ المسألة الأصولية عقديًا من كلام أصحاب الشأن أنفسهم.

ثم من المعلوم بمكان أن أكثر كتب أصول الفقه المتداولة بين الباحثين هي من تصنيف علماء الأشعرية؛ لذا فوجو د النصوص الأصولية للمعتزلة مما يساهم في الارتقاء البحثي في هذا العلم؛ لإمكانية ممارسة عنصر المقارنة في البحث حيال توفر هذه النصوص. ومما يزيد من القيمة العلمية لهذا الكتاب -على وجه خاص- أن مؤلفه من طلاب القاضي عبد الجبار، وهو من الشخصيات التي انتهي إليها بناء علم أصول الفقه، وكان في عصره رأس ما يطلق عليه بالاتجاه البهشمي، وهو أحد الاتجاهات الرئيسة في مذهب المعتزلة، وقد كان لهذا الاتجاه تأثير في علم الكلام، وانتقلت آراؤه ونظرياته إلى مذاهب أخرى. ومما يذكر كذلك في تميز هذا النص: تفرده بحكاية بعض الآراء الأصولية لعدد من رجالات المعتزلة لم ترد في المصادر الأصلية، وهذا مما يزيد من قيمته العلمية. إضافة إلى أن هذا الكتاب -حسب اطلاعنا- هو أول عمل يُنشر للقزويني. وعليه؛ فنحسب أن المساهمة في نشره مع التقديم العلمي له فيه إضافة علمية للبحث الأصولي، وكشف عن إحدى الشخصيات الاعتزالية، ونرجو أن نكون وفقنا فيما سعينا له.

والله من وراء القصد.

المعتنيان

25/ صفر: 1442هـ – 12/ أكتوبر: 2020م al-ghizzi@hotmail.com alhusainimohd064@gmail.com

(1-5) المعتزلة وأصول الفقه

يُوصف المعتزلة -حتى من بعض خصومهم!- بأنهم أرباب الكلام وأصحباب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم والمفرقون بين علم السمع وعلم العقل الملطى 2009: 28]، ولكون هذا المذهب تطغى عليه النزعة العقلية فإن هذا يسر مهمة المشاركة الظاهرة من متكلميه في تحرير عدد من العلوم الآلية، وهذا أمر طبيعي من أناس يتكلمون في الشيء من جميع جهاته كما يصفهم أبو الحسين البصري بذلك [البصري 2006: 31]، بل يذكر القاضي عبد الجبار أن للطوابيقي البغدادي الشافعي (تـ: ق4هـ/ ق10م) -من تلامذة أبي هاشم الجبائي (تـ 321هـ/ 339م) مؤسس الاتجاه البهشمي البصري في الـكلام- كتابًا ف أصول الفقه على خلاف كتب الفقهاء [عبد الجبار 2017: 338]! ولا ندرى ماذا يقصد مذه المخالفة، فهل يقصد المقابلة المشهورة بين طريقة الفقهاء والمتكلمين التي تـرد في نصوص أصوليي القرن الخامس الهجري/ القرن الحادي عشر الميلادي؟ إن كان كذلك؛ فهل معنى هذا أن الطوابيقي البغدادي هو أول من صنف في طريقة المتكلمين أو قعد لها؟ أو أنه يقصد أنه كتب طريقة مختلفة اندثر ت؟ ومهما يكن الأمر ؛ فإن هذا قد يكو ن مؤشرًا " على مدى المساهمة التي قدمها المعتزلة في علم أصول الفقه؛ لدرجة أن كتبوا كتبًا مختلفة في المنهج عن الكتب الدارجة في وقتهم، وساهموا في تأسيس بعض المناهج الأصولية.

ومما يُشار إليه أيضًا للدلالة على مدى مساهمة المعتزلة في علم أصول الفقه؛ ما ذكره بدر الدين الزركشي (تـ794هـ/ 1392م) من أن اكتمال علم أصول الفقه حدث على يد اثنين من المتكلمين، أحدهما من المعتزلة وهو القاضي عبد الجبار [الزركشي 1992: 1/6]. وقد صنف ولي الدين ابن خلدون (ت808هـ/ 1406م) - وهو مؤرخ للعلوم الإسلامية - كتابين اثنين من كتب المعتزلة الأصولية في قائمة أحسن كتب المتكلمين، وهما: العمد للقاضي عبد الجبار، وكتاب المعتمد لأبي الحسين البصري [ابن خلدون 2005: 3/8]؛ لكنه ذكر أن كتاب المعتمد هو شرح للعمد! وهذا ليس بصحيح.

(1-6-1-5) حول أسبقية المتزلة إلى تاسيس علم أصول الفقه:

الحديث عن نشأة أصول الفقه محل اختلاف بين الباحثين المعاصرين [ذويب 2009: 41]؛ لكن المشهور في نصوص المتقدمين أن تأسيس معظم المنظومة الأصولية وجمعها ضمن كتاب واحد ظهر على يد محمد بن إدريس الشافعي (تـ204هه/ 820م)، أحد أعظم فقهاء أهل الحديث شأنًا، بل ذكر فخر الدين الرازي (تـ606هه/ 1210م) اتفاق الناس على هذا الأمر [الرازي 2008: 255]! وكان ذلك في رسالته التي كتبها إلى عبد الرحمن بن مهدي (تـ818هه/ 814م) من علماء أهل الحديث، وهي ما أصبحت تعرف في إطلاقات العلماء والمؤرخين بن الرسالة القديمة، أو العتيقة، أو البغدادية، ثم كتب رسالة أخرى بعد استقراره الأخير في مصر، كتبها عنه تلميذه الربيع بن سليمان المرادي (تـ270هه/ 884م)، أصبحت تُعرف بن الرسالة الجديدة، أو المصرية، وهي المتداولة بين الأصوليين، أما الأولى فمفقودة [ونيس 1439، 1438ه].

إلا أنه يوجد نص متقدم يفيد أسبقية المعتزلة إلى وضع اللبنات الأساسية لعلم أصول الفقه، فتتحدث بعض المصادر عن وجود إشارات تقرر البناء

العام لأصول الاستدلال منسوبة إلى واصل بن عطاء (تـ 13 1هـ/ 748م) الرجل الأول في تاريخ المعتزلة وممن عاش طيلة حياته في زمن الدولة الأموية [الذهبي ×ب: 4/ 239]. فيذكر أبو هلال العسكري (تـ: ق4هـ/ ق11م) -نقلاً عن الجاحظ (تـ 255هـ/ 868م) - المساهمة التأسيسية التي قدمتها هذه الشخصية في هذا المجال [العسكري 1987: 374]:

البعة: كتاب ناطق، وخبر مجمع عليه، وحجة عقل، وإجماع. وأول من علم الناس كيف مجمع عليه، وحجة عقل، وإجماع. وأول من علم الناس كيف مجيء الأخبار وصحتها وفسادها. وأول من قال: الخبر خبران: خاص وعام، فلو جاز أن يكون العام خاصًا جاز أن يكون العام الخباص عامًا، ولو جاز ذلك لجاز أن يكون الكل بعضًا والبعض كلا، والأمر خبرًا والخبر أمرًا. وأول من قال إن النسخ يكون في الأمر والنهي دون الأخبار».

كما نسب القاضي عبد الجبار قريبًا من هذه التقريرات - ولعله استفادها من الجاحظ - إلى واصل بن عطاء [عبد الجبار 2017: 2013]، بل ذكر النديم (تـ385هـ/ 995م) أن لواصل بن عطاء كتاب الفتيا [النديم 2009: 1/2/165]، وإن كان تناول فيه أصول الفقه أو بعض مسائله = فسيكون هذا أقدم تدوين لهذا العلم ترصده لنا المصادر التاريخية المتوفرة لنا. وهذا مما سوف يُشكل على دعوى أسبقية الشافعي إلى التصنيف الأصولي، وهي دعوى من الشهرة بمكان [ابن تيمية 1425: 02/1031/الزركشي 1992: 1/101-11؛ ابن خلدون 2005: 3/18؛ ذريب 2009: 78؛ ونيس 1439 المراكز (2025 - 76) وصاحبيه: يُشكل على دعوى أسبقية أبي حنيفة (تـ150هـ/ 767م) وصاحبيه: أبي يوسف الأنصاري (تـ1823هـ/ 798م) ومحمد بن الحسن الشيباني

-[28]-

(تـ189هـ/ 804م) إلى تأسيس علم أصول الفقه بحسب رأى آخرين [ونيس 1439: 1/ 265]. وقيد نسب النديم في الفهرست -وقيد صنفه عام: (377هـ/ 987م)- للشيباني كتابًا عنونه بـ: كتاب أصول الفقه [النديم 2009: 2/1/22]! لكن هناك شك في كون هذا الكتاب في علم أصول الفقه المعهود؟ إذ دعا حمادي ذويب إلى الاحتراز عن فهم كلمة (أصول) الواقعة في كتاب الشيباني السابق بالعلم المعهود، وأنه قد يكون المراد مسائل ظاهر الرواية التي يسميها فقهاء الحنفية بمسائل الأصول [ذريب 2009: 40]؛ لكن النديم نسب للشيباني مؤلفين آخرين في مسائل أصولية، وهما: كتاب الاستحسان، وكتاب اجتهاد الرأى [النديم 2009: 2/ 1/ 23]، وسنستفيد من هذا -كتأريخ لهذا العلم- أن تصنيف مثل هذه الكتب -وأحدها جامع نوعًا ما- في مثل هـذا الوقت المتقدم (تقريبًا: 170-200هـ/ 786-816م)= يدل على أن الخوض في المباحث الأصولية حدث مبكرًا من تاريخ الإسلام؛ إذ إن معظم العلوم لا تخرج للعلن مباشرة في لحظة زمنية محددة هكذا، وإنما يسبقها سياق طويل من البحث في مسائلها الفرعية، ثم فيما بعد يتم لملمة أطرافها وجمع أشتاتها وتصنيف مسائلها وترتيب أبوابها، ثم يجرى عليها من التطور ما يفرضه واقع المجتمع الذي تعيش فيه.

إلا أنه لا يلزم مما سبق أن يكون واصل بن عطاء هو أول رجل تكلم بهذه الموضوعات الأصولية، بحيث إنه مبتكرها؛ وإنما هذا الذي تمكنت المصادر المتوفرة من رصده؛ لأنه يصعب أن يكون واصل بن عطاء هو أول من تكلم بها؛ من أجل أن طبيعة الأحداث التي مر بها المجتمع الإسلامي قبل ميلاده عام: (80ه/ 700م)= تدفع إلى الخوض في شأن الأدلة -وهو موضوع أصول الفقه في قول بعض الأصوليين- بشكل عام؛

حيث كثر الاختلاف الفروعي والافتراق العقدي في زمن الدولة الأموية حيث كثر الاختلاف الفروعي والافتراق العقدي في زمن الدولة الأموية (41-132هـ/ 661م)، ومثل هذا الواقع يدفع إلى بحث موضوع الأدلة ومناهج الاستدلال؛ حيث يبرر كل فريق صحة وجهته الفروعية أو العقدية؛ فلا يمكن تصور المجتمع العلمي في تلك المدة خاملاً عن بحث هذه الموضوعات، بل إن الحديث عن طريق ترتيب الاستدلال وارد في حديث نبوي، وإن كان في ثبوت صحته إشكال عند علماء أهل الحديث؛ لكنه دارج بين الفقهاء والأصوليين [عبدالجبار ×: 17/000؛ ابن الجوزي ×أ: 27/30]. وهو وارد في نصوص كبار الصحابة؛ حيث نُقل عن بعضهم الإشارة إلى تقسيم الأدلة وبيان ترتيبها [البهلولي 1302: 134-136]؛ بن تبمية 1406: 1406].

(2-6-1) نقد أطروحات الدكتور وائل حلاق في تاريخ أصول الفقه:

يرى وائل حلاق - في نقده دعوى أسبقية الشافعي إلى تأسيس أصول الفقه - أن أصول الفقه كما نعرفها الآن لم تكن أبصرت النور حتى أواخر القرن الثالث الهجري/ أوائل القرن العاشر الميلادي؛ معللًا ذلك بأن عددًا هائلًا من المسائل الأساسية والضرورية في المؤلفات الأصولية اللاحقة غائبة كليًا عن رسالة الشافعي [حلاق 12018: 53]، مما لا يستقيم معه القول بأنه هو مؤسس علم أصول الفقه بحسب رأي كثيرين. وعليه؛ فإن المدة الواقعة بين أوائل القرن الثالث الهجري وقبيل أواخره/ أوائل القرن التاسع وأوائل القرن العاشر الميلاديين = لم يُنتج فيها بحث كامل في أصول الفقه كما نعرفه اليوم [حلاق 2018: 53]!

ومع عدم التسليم بصحة ما ذكره من عدم وجود بحث كامل في أصول الفقه كُتب قبل أواخر القرن الثالث الهجري/ أوائل القرن العاشر الميلادي، إلا أن ما ذكره هو أمر طبيعي في مسيرة نشأة العلوم ولا يُشكل -بمجردهعلى رأي من يرى أن الشافعي هو مؤسس علم أصول الفقه، فليس المطلوب
من المؤسسين الجامعين للعلوم أن يفصلوا كل مسائل العلم، فهذا متعذر،
وقد نبه على هذا شمس الدين الشهرزوري (ت: ق7ه/ ق13) [الشهرزوري
الكتابية» التي انتهت مع رسالة الشافعي -مبتكر أسس علم أصول الفقه
في نظره- وبين «المرحلة التفسيرية» التي نضجت فيها الأعمال الأصولية
الرئيسة، وهي: كتاب المعتمد لأبي الحسين البصري، والبرهان لأبي
المعالى الجويني (تـ 478ه/ 1015م)، والمستصفى من علم الأصول

ففي مرحلة الابتكار يجري وضع الأسس والهيكلة العامة، ثم مع حركة العلم في المجتمع تبدأ أبواب ومسائل العلم بالالتئام ثم تزداد تفصيلاً وتشعبًا ودقة في اللغة، ويدل على هذا أن بدر الدين الزركشي - كما سبق معنا - ذكر أن اكتمال علم أصول الفقه حدث على يد القاضي الباقلاني معنا - ذكر أن اكتمال علم أصول الفقه حدث على يد القاضي الباقلاني (تـ303هـ/ 1013م) والقاضي عبد الجبار، والكتاب الأصولي الرئيس للشخصية الثانية هو كتاب العمد، وهذا الكتاب كتبه مؤلفه قبل عام: (م360هـ/ 970م) [عبد الجبار ×: 20/2/252-825]. وعندما ندقق النظر في هذه المدة الزمنية بين ظهور رسالة الشافعي «الجديدة» التي لم تنسخ إلا في عام: (ح365هـ/ 878م) -أي بعد وفاة مؤلفها بستين سنة! - ؛ حيث أذن ناسخها الربيع بن سليمان بنسخ الرسالة عن نسخته بحسب ما أشار له أيمن فؤاد سيد [النديم وصل نيه علم الفقه إلى مرحلة النضج والاكتمال = فسنخرج بنتيجة وهي أن البحث أصول الفقه إلى مرحلة النضج والاكتمال = فسنخرج بنتيجة وهي أن البحث

التحريري الأصولي كان قائمًا بشدة في المرحلة التي تلت وفاة الشافعي عام: (204هـ/ 220م)؛ لأن المدة ليست بطويلة لكي يكتمل بناء علم أصول الفقه في هذه المدة الواقعة بين تاريخ ظهور رسالة الشافعي وبين تأليف كتاب العمد؛ وهذا يدل على أن ثمة نشاطًا بحثيًا في أصول الفقه في المدة الواقعة بين عام: (204-360هـ/ 820-970م)؛ ويكفي أن من هذا النشاط كتابًا في أصول الفقه يقع في ثمانية مجلدات للقاضي الحنفي أبي عبدالله محمد بن أبي موسى عيسي الضرير المقتول في حدود عام: (334 هـ/ 945م) [القرشي 1993: 3/ 295-295، 4/ 63-63]! وبناء على حجم هذا الكتاب الذي يدل موضوعه على أنه في أصول الفقه -إذ يحتمل أنه في مسائل ظاهر الرواية في الفقه الحنفي -= فإن هذا مما يؤكد وجود حركة نشاط بحثى في علم أصول الفقه جرت في عموم القرن الثالث الهجري/ القرن التاسع الميلادي، فالحجم الكبير لهذا الكتاب -ويبدو أنه مفقود- يؤكد على أن النشاط البحثي في علم أصول الفقه لم يتوقف بعد وفاة الشافعي، ولم يظهر في أواخر القرن الثالث الهجري/ أوائل القرن العاشر الميلادي.

هذا مع تأكيدنا على وجود مؤلفات أصولية شاملة -من خلال عناوينها - كُتبت قبل أواخر القرن الثالث الهجري/ أوائل القرن العاشر الميلادي، ومنها مؤلفات لبعض طلاب الشافعي -ستأتي معنا فيما بعد-، ولا ندري فقد تكون هذه المؤلفات متطابقة مع ما نعرفه اليوم من علم أصول الفقه؛ لأن المرجع أنها لم تصل إلينا. إضافة إلى مؤلفات كثيرة في مسائل جزئية من هذا العلم كُتبت على طوال المدة محل البحث، ويجب أن نلحظ أن عددًا من مؤلفي هذه الكتب الجزئية هم من المعتزلة، وهم أهل التحرير العقلي في الأصول. وهذا الأمر الأخير وإن كان لا يشكل على دعوى أن

[30]-

أولية مؤلف جامع لأصول الفقه المعروفة ظهر في أواخر القرن الثالث الهجري/ أوائل القرن العاشر الميلادي= إلا أنه مؤشر مهم على حركة النشاط البحثي الأصولي في تلك المدة، والتي يرجح تطابقها في التبويب والعرض واللغة مع المؤلفات الأصولية الجامعة التي ظهرت في بدايات القرن الرابع الهجري/ القرن العاشر الميلادي.

وأما ما أشار إليه حلاق من أن رسالة الشافعي لم تلق اهتمامًا في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي [حلاق 18 أ20: 53]؛ فهو راجع إلى أمر لم يتنبه له، وهو تاريخ استنساخ رسالة الشافعي «الجديدة» عام: (265هـ/ 878م)، فالرسالة ظهرت بعد منتصف القرن الثالث الهجري/ الربع الأخير من القرن التاسع الميلادي، ومع كل هذا فقد وجدت أعمال مبكرة جدًا عليها، منها شرح كتبه أبو بكر محمد بن عبد الله البغدادي الصير في (تـ330هـ/ 941م)، والمدة الواقعة بين تاريخ ظهورها وبين وجود هذا الشرح هي مدة ليست بطويلة بمعايير حركة تنقل الكتب في تلك العصور، وأيضًا بمعايير أن المجتمع العلمي الذي ينتمي له الشافعي كان مجتمعًا يغلب عليه جانب الرواية أكثر من جانب البحث النظري، مما لا يدفع إلى وضع الكتب الشارحة على مثل هذا العمل، ولم يُعهد في العصور المتقدمة في الإسلام أن يكتب المخالفون شروحًا على أعمال من يخالفونهم في التوجه. وأيضًا لدينا عناوين وضعت في هذا القرن أو أوائل القرن الذي يليه في الرد على الشافعي، وبعض هذه الردود في مسائل أصولية أثارها الشافعي أو نقض لرسالته [الجصاص 2007: 1/ 103؛ النديم 2009: 1/ 2/ 635، 2/ 1/ 237]. ونقض رسالة الشافعي كتبه متكلم إمامي توفي في أواثل القرن الرابع الهجري/ أوائل القرن العاشير المبلادي. وهذا يدل بلا شك أن هناك أثرًا أحدثته رسالة الشافعي بعد ظهو رها.

ونلاحظ هنا أن حلاق -وهو في موضع التأريخ لعلم أصول الفقه- أطلق أحكامًا في مسيرة نشأة المناهج الفقهية المتنوعة هي بحاجة إلى مناقشة، منها أولا: تصوره أن محافظة الظاهرية متأخرة عن زمن الشافعي [حلاق 12018: 56]. والواقع التأريخي أنها معاصرة له، بل قد تتقدمه في الظهور؟ لكن -ويا للعجب!- عند تيار آخر مخالف للأسس العقدية التي تؤمن بها مدرسة الشافعي الاعتقادية، وهو تياريؤ من بالعقلانية النظرية دون العقلانية العملية. ثانيًا: تصوره أن الحركة العقلانية (= والمعتزلة أحد أطرافها) بعد منتصف القرن الثالث الهجري/ منتصف القرن التاسع الميلادي أظهرت تنازلًا للوحي، بوصف الأمر الإلهي هو الحكم الأول والأخير في الشؤون الشرعية البشرية، وهذا التنازل ظهر بوضوح مع كتابات القاضي عبد الجبار وتلميذه أبي الحسين البصري [حلاق 2018: 56]! ويؤسفنا أن قامة علمية بحجم حلاق تستجيب لمثل هذه المتخيلات، وهي متخيلات أوجدتها سياقات الجدل العقائدي والفقهي التي تصنع من أمثلة واقعة في سياق محدد قاعدة عامة وتنسبها للطائفة! فالمعتزلة أولهم وآخرهم، ومع ملاحظة تنوع مناهجهم الفقهية= خاضعون للأمر الإلهي، وخصوصًا في مسائل التكليف الشرعي، ولا يمكن أن يُقال غير هـذا ما دام أنهم يؤمنون بالنبوة، بل هاجم صالح المقبلي (تـ1108هـ/ 1696م) أحد متأخري الأصوليين من الحنفية لما حاول أن يوهم أن المعتزلة لا يستندون على السمع في معرفة الأحكام الشرعية التي لا يمكن أن يستقل العقل بإدراكها [المقبلي ×: 232]، فكيف إذا علمنا أن المذهب الظاهري، وهو مذهب يو صف بالحرفية النصية ومناقض مباشـر لمذهب أهل الرأي= قد تعود جذوره إلى طائفة من قدامي المعتزلة الذين هم من طبقة الشافعي! وسيأتي الحديث

عن هذه النقطة تحديدًا. وقد أفرد أحد متأخري الحنفية في الهند - وأكثر المعتزلة حنفية - رسالة بيّن فيها أن أصول مذهب الحنفية أبعد عن الرأي من أصول مذهب الشافعي؛ خلافًا للنظرة الشائعة [الحسني 1999: 2/ 6/ 293]!

ولو أخذنا في هذا السياق مناقشة أحد علماء الحنفية في العصر الحديث لأقدم ردود المحدثين على أبي حنيفة -وهو الباب الذي عقده المحدث أبو بكر ابن أبي شيبة (ت235ه/849م) في كتابه المصنف وذكر فيه مخالفة أبي حنيفة للأحاديث النبوية في 125 مسألة فقهية -= فسنجد هذا العالم المعاصر يذكر مستندات أبي حنيفة فيما ذهب له، وهي في غالبها مستندات تعود إلى جنس الأدلة السمعية؛ لكن بمنهج مختلف، مع أنه أقر -تنز لا- بخطأ أبي حنيفة في ثلاث مسائل خالف فيها الحديث النبوي [الكوثري 2015: 1/ 46-26، 2/ 737-738]، ومثل هذا العدد مقارنة بعدد مسائل الفقه التي تكلم فيها= لا يمكن أن يبنى عليه موقف ضدي منه تجاه الدليل السمعي. وعلى أي حال؛ فاتهام الطوائف بعضها البعض بمخالفة الدليل السمعي ممارسة شائعة بينها، فنرى -مثلاً أحد فقهاء المالكية المتقدمين يفرد ردًا على الشافعي في مسائل فقهية، وكرر في رده مخالفة الثاني للكتاب والسنة وفي مرات للإجماع [ابن اللباد 1986؛ 26، 80، 18، 28، 180]!

(6-6-1-6-3) موضوع أصول الفقه وتأثير الأراء الاعتقادية في مسائله :

موضوع علم أصول الفقه هو الأدلة عند عدد من الأصوليين، ونمتلك نصًا تاريخيًا مهمًا كُتب في القرن الرابع الهجري/ القرن العاشر الميلادي يرصد لنا الأدلة الأصولية التي يقررها الفقهاء، قيده أبو عبد الله محمد بن أحمد الخوارزمي الكاتب (تـ87هـ/ 997م) في كتابه مفاتيح العلوم،

ورصده هذا مهم؛ بسبب ضياع كثير من المؤلفات الأصولية التي كُتبت في القرنين الثالث والرابع الهجريين/ التاسع والعاشر الميلاديين؛ لأننا من خلاله سنلحظ مدى التطور الذي جرى على المنظومة الأصولية لدى أصوليي أواثل القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، وعلى أيديهم كان اكتمال بناء هذا العلم. يقول في ذلك [الخوارزمي 2004: 7-2]:

«أصول الفقه المتفق عليها ثلاثة: كتاب الله -عز وجل-، وسنة رسوله عَلَيْ وَإِجِماع الأمة. والمختلف فيها ثلاثة: القياس، والاستحسان، والاستصلاح. فأما كتاب الله -سبحانه- فإن سبيل الفقيه أن يعرف تأويله ووجوه الخطاب فيه من الخصوص والعموم والناسخ والمنسوخ والأمر والنهى والإباحة والحظر ونحوها مما شُرح في التفاسير وكتب أصول الدين. وأما سنة الرسول على فهي ثلاثة أضرب: أحدها: القول، والشانى: الفعل، والثالث: الإقرار. فالقول ما روى عنه علي أنه قاله، والفعل ما روى عنه عِين أنه فعله، والإقرار ما روى عنه عِين أنه أقر عليه قومه ولم ينكره عليهم. ثم من الأخبار خبر التواتر وهو ما رواه جماعة من الصحابة وقد اتفق عامة الفقهاء على قبوله، ومنها ما هو خبر الواحد وهـ و ما يرويه الرجل الواحد من الصحابة، وأكثر الفقهاء يقولون بقبوله على شرائط بطول الكلام بذكرها. ومن الحديث ما هو متصل وهو الذي يسنده إلى النبي على واحد عن آخر من غير أن ينقطع. والمرسل والمنقطع ما يرويه أحد التابعين الذين لم يروا النبي ع شي الحسن البصري وابن سيرين وسعيد بن المسيب، ويقول: قال النبي على من غير أن يذكر من حدثه به عنه، وقد قبله كثير من العلماء وزيفه بعضهم. وأما الإجماع فهو اتفاق الصحابة من المهاجرين والأنصار وكذلك اتفاق العلماء في الأمصار في كل عصر دون غيرهم من العامة. وأما

[34]-

القياس فقد قال به جمهبور العلماء غير داود بن علي الأصفهاني ومن تبعه. والقياس نوعان: قياس علة، وقياس شبه، فقياس العلة أن تجمع المقيس والمقيس به علة، وقياس الشبه ألا تجمع المقيس والمقيس به علة، وقياس الشبه ألا تجمع المقيس والمقيس به على طريق التشبيه. وكثير من الفقهاء لا يفرقون بينهما. وطرد العلة هو أن تجعل مطردة في جميع معلو لاتها. وأما الاستحسان فهو ما تفرد به أبو حنيفة وأصحابه، ولذلك سموا أصحاب الرأي، ومثال ذلك: جواز دخول الحمام، وإن كان ما يُستعمل فيه من الطين والماء مجهول المقدار. وقيل الاستحسان هو قياس؛ لكنه خفي غير جلي. وأما الاستصلاح فهو ما تفرد به مالك بن أنس وأصحابه، ومثاله ما أجازه من تعامل الصيارفة وتبايعهم الورق بالورق والعين بالعين بزيادة ونقصان، وإن كان ذلك محظورًا على غيرهم؛ لما فيه من الصلاح للعامة. فهذه أصول الفقه التي مرجعه إليها ومداره عليها».

ومن طبيعة العلوم، وكونها تنشأ في بيئات متعددة التوجهات؛ فإن ذلك يؤدي ضرورة إلى تعدد مناهج هذه العلوم، والشافعي نفسه كان في موقع الند لفقهاء أهل الرأي -خصوم فقهاء أهل الحديث - ومخالفًا لطريقتهم في الاستدلال ومقدماتهم الأصولية [الشهرستاني 2019: 1/ 603]، وقد كان هذا مؤذنًا بظهور تيارين رئيسين في علم الأصول، وهما منهج الفقهاء ومنهج المتكلمين [ابن خلدون 2005: 3/ 18]. هذا هو التصنيف العام لمناهج الأصوليين؛ لكن لكون علم أصول الفقه علمًا يتنازعه علم الكلام من جهة، وعلم الفقه من جهة أخرى؛ فقد أدى ذلك إلى تنوع في تقرير بعض المسائل الأصولية نظرًا لاختلاف المنطلقات الكلامية لدى الأصوليين، لا لاختلاف مناهجهم الفقهية؛ فمثلًا نرى من أصولييي المتكلمين والفقهاء من يقرر مسألة أصولية على خلاف طرف آخر من أصوليي المتكلمين المتكلمين

والفقهاء كذلك؛ كمسألة اشتراط إرادة المأمور به للأمر، فلكون هذه المسألة متفرعة عن مسألة كلامية، وهي ما تعرف في الأدبيات الكلامية بن (مسألة خلق أفعال العباد)= انقسمت آراء الأصوليين حيالها إلى مذهبين؛ تبعًا لمذاهبهم الكلامية، لا إلى مناهجهم الفقهية، ومثلها الحديث عن موضوع الأسماء الشرعية والدينية [ابن عقيل 1999: 2/424]. ونرى كذلك البغداديين من المعتزلة يقررون أن الأمر هو أمر لعينه وصيغته، وما ذاك إلا لأجل مذهبهم في عدم زيادة صفة الإرادة الإلهية، وهي مسألة تبحث في علم الكلام.

وبشكل عام؛ فنلحظ أن المعتزلة كثيرًا ما يستخدمون قاعدة التحسين والتقبيح العقليين على مداها الأوسع في تقرير بعض الآراء الأصولية. ومن هنا تبرز لنا أهمية ملاحظة الانتماء الكلامي للأصوليين، وأنه في الأهمية كانتمائه الفروعي لمنهج أهل الرأي أو لمنهج أهل الحديث.

إلا أنه مع ما سبق لا يمكننا القول بأن هناك مذهب اعتزالي في علم أصول الفقه، كما نراه في علم أصول الدين؛ حتى على مستوى المدارس الفرعية داخل علم الكلام الاعتزالي؛ كالبصريين والبغداديين، فهذا لا يكاد يوجد في علم أصول الفقه؛ لأن رجالات المعتزلة يختلفون في كثير من مسائله الكبرى، وليس هناك معالم تحدد الانتماء الأصولي الفرعي لهم، وهذا عائد إلى طبيعة علم أصول الفقه وتأثير الانتماء الفقهي في تقرير بعض المسائل الأصولية؛ فمثلًا نرى من رجالات المعتزلة من يجعل الإجماع حجة ومنهم من ينكر ذلك، ومنهم من يثبت القياس الشرعي ومنهم من ينفيه، ومنهم من يخطئ المجتهدين في الفروع ومنهم من يصوبهم، حتى في مسألة الواجب المخير - وقولهم فيها معروف - لم يتفق جميع المعتزلة في مسألة الواجب المخير - وقولهم فيها معروف - لم يتفق جميع المعتزلة

عليها، فمنهم من وافق الفقهاء؛ لذا ينبغي على الدارس لآراء المعتزلة الأصولية أن يتعامل مع بعضها على أنها آراء فردية، أو تنتمي لحقبة معينة.

ويرد هنا سؤال مهم، وهو ما مدى وفاء الأصولي بمذهبه العقدي على حساب مذهبه الفروعي؟ فهل يمكن أن يقدم الأصولي المنزع الفقهي على المنزع الكلامي في تقرير مسألة أصولية؟ الحقيقة أن أبرز مثال يُذكر هنا هو ما قام به أبو إسحاق الشيرازي (تـ476هـ/ 1083م) -الفقيه الشافعي والمتكلم الأشعري- عندما قرر مسائل أصولية مخالفاً بذلك منزعها الكلامي الأشعري، وذلك متابعة منه لتقرير إمام المذهب الفقهي [الشيرازي 138:22، 27؛ العروسي 2009: 113-11]! ولا يمكننا الزعم بأن مثل هذه الصورة وجدت عند المعتزلة؛ لكن ينبغي ملاحظة تأثير الانتماء الفقهي كذلك في تقرير بعض المسائل الأصولية، وأن التأثير لا يقتصر على الانتماء الكلامي.

(4-6-1-5) مذاهب المعتزلة الفقهية ودورهم في نشأة مذهب الظاهرية :

المعتزلة مذهب كلامي في أساسه، وهناك قدر من المباني الرئيسة متفق عليها بين المنتمين له، وهو القول بالأصول الخمسة، التي هي: التوحيد، والعدل، والمنزلة بين المنزلتين، وإنفاذ الوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر [الخياط 1925: 126-127]. ومع اتفاقهم على هذه الأصول إلا أن ذلك لم يمنع من تعدد مدارسهم الكلامية داخل المذهب نظرًا إلى اختلاف آرائهم في بعض فروعيات تلك الأصول -لا سيما أصل التوحيد والعدل- وبعض المقدمات الطبيعية (= الجواهر والأعراض)؛ فانقسموا إلى مدرستين رئيستين، وهما: البصريون والبغداديون، ثم تفرع من

البصريين الاتجاه البهشمي، وأخيرًا في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي انفرد أبو الحسين البصري بطريقة مستقلة تُعرف في الكتب الكلامية بـ: (الحسينية) أو (معتزلة خوارزم)؛ لكون أكثر من تبنى نظرياته هم معتزلة إقليم خوارزم.

وأما عن الانتماء الفقهي لرجالات هذا المذهب - وهو ما يهمنا هنا- فقد حدث تنوع في المذاهب الفقهية التي تبنوها، إلا أن الغالب عليهم هو اعتناق مذهب أهل العراق، الذي عُرف لاحقًا بالمذهب الحنفي احلق 2018ب: 158]. ويبدو أن هناك تلازمًا بين الانتماء الفروعي للحنفية والانتماء الكلامي للمعتزلة في جهة العراق تحديدًا، ومن هنا نفهم لماذا أطلق القاضي الباقلاني وصف: (مؤمن آل فرعون) على تلميذه القاضي أبي جعفر السمناني الحنفي الأشعري (تـ444هـ/ 5201م)، مما يوحي بغلبة الانتماء الاعتزالي لدى الحنفية في تلك الحقبة [ابن العربي 2013: 212]! إلا أنه وجد جماعة من المعتزلة - تحديدًا من رجال القرن الثالث والرابع والخامس الهجري/ التاسع والعاشر والحادي عشر الميلادي في المشرق الإسلامي - دانوا بمذهب الشافعي الذي هو أحد تشكلات مذاهب فقهاء أهل الحديث، وقد أقر بذلك تاج الدين السبكي (تـ771هـ/ 730م).

فإذن غالب متكلمي المعتزلة لا يخرجون عن التمذهب بالمذهب الحنفي أو المذهب الشافعي. ومن هنا فإننا لا نرى مناسبة جعل المعتزلة في مقابل المذاهب الفقهية عند الحديث عن التراث الأصولي للمذاهب الإسلامية، كما يقع لبعض الباحثين؛ لأن المذهب الاعتقادي لا يقع في مقابلة المذهب الفقهية هي فالأولى أن تكون هذه المذاهب الفقهية هي

المظلة الجامعة لعموم المذاهب الاعتقادية المنتمية إليها؛ فالحنفية تضم: (المعتزلي والماتريدي والكرامي)، والشافعية تضم: (الحنبلي -اعتقادًا- والأشعري والمعتزلي)؛ لذا فالحديث عن تراث المعتزلة الأصولي ينبغي أن يدرج تحت المذهب الفقهي الذي ينتمي إليه مؤلف الكتاب. ومثل هذه المقابلة تصح في المذاهب التي تستقل في الأصول والفروع معًا؛ كالزيدية، والإباضية، والاثنى عشرية.

إلا أن مما تنبغي ملاحظته في هذا السياق، وهو من الأهمية بمكان في التأريخ الفقهي والأصولي، أن جماعة من قدامى المعتزلة كانوا في طرف ثالث مغاير لكل من منهج فقهاء أهل الحديث ومنهج فقهاء أهل الرأي، ويقترب هذا الطرف الثالث من النزعة النصية الحرفية في التعامل مع الأحكام الشرعية التي باتت تعرف لاحقًا بـ: (الظاهرية)! حيث تذكر بعض المصادر أن البصري المعتزلي إبراهيم بن سيار النظام (تـ: ق3ه/ ق9م) وطائفة أخرى من قدامى معتزلة بغداد كانوا ينكرون القياس والاجتهاد في الأحكام! وقد ذكر أبو القاسم البلخي (تـ13هه/ 189م) -إمام المتأخرين من معتزلة بغداد- أن المعتزلة في زمنه -وقد كتب هذا الكلام عام: (290هه/ 809م) - كانوا على رأيين حيال الاجتهاد في الأحكام الفرعية؛ فقسم يصوب الاجتهاد، وقسم آخريرى أن الاجتهاد في هذا ضلال! يقول أبو القاسم البلخي في هذا اللخبية 100هـ 100هـ

«قال أبو الهذيل وهشام بن عمرو وجماعة من المعتزلة وأبو حنيفة وأصحابه وفقهاء الحجاز منهم أبو عبدالله الشافعي ومالك بن أنس وغيرهما: إن الاجتهاد والقياس في الأحكام في الحوادث التي ليس فيها كتاب نص ولا سنة ثابتة ولا إجماع من الأمة= جائز لمن كان من أهل

الاجتهاد، وهم العلماء بالكتاب والسنة وناسخ ذلك ومنسوخه وحتمه وإرادته وأقاويل الصحابة واختلاف السلف، وعلى المفتى أن يرد الفروع على الأصول، وأن يقيس الحادثة على ما أشبهها على أقرب الأصول شبهًا بها، وإن بلغ من الاجتهاد والقياس ما يمكنه، وليس له أن يبحث أو أن يقول ما يسنح في وهمه، أو يخطر بباله، أو يقلد أحدًا من الصحابة والسلف فيما خالف فيه مثله ونظيره حتى ينظر ويجتهد، فيختار أحد القولين من طريق النظر ... وقال جماعة من المعتزلة بإبطال القياس والاجتهاد في الأحكام، وقالوا: إن الواجب أن يحكم بما في الكتاب والسنة المجمع عليها، فإن حدث شيء من الحوادث فليس [كذا، ليست] في كتاب ولا سنة مجمع عليها، فالذي يلزم هو الوقوف في تلك الحادثة، ويرد الحكم فيها بشيء ويتركها على أصلها. ومخالفو هـؤلاء ممن يجيه القياس والاجتهاد يدعون عليهم أنهم قد اجتهدوا وقاسوا من حيث لا يعلمون؛ لأنهم أوجبوا بالوقوف في الحادثة، وهذا بالاجتهاد والقياس قالوه؛ لأنه ليس في الكتاب والسنة المجمع عليها ما قالموه. وهؤلاء القوم من المعتزلة لا يروون خبر الواحد في الأحكام ولا العمل به، وأكثرهم لا يرى أن الإجماع من جهة القياس والاستخراج حجة، إلا أن يكون من جهة النقل عن النبي -صلى الله عليه-».

وقال كذلك [البلخي 2018ب: 510]:

«القول في علل الفرائض: قال قوم منهم إبراهيم النظام وأبو موسى (= المردار) وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب والإسكافي: إن الفرائض والسنن لم تُفرض ولم تُسن لعلل معلومة، وإنما فُرضت تعبدًا واستصلاحًا ولعلل لا نعلمها، فليس يجوز القياس عليها للحمل بعللها».

بل زادت بعض المصادر الأصولية فذكرت أن داود بن علي الأصفهاني (ت270هـ/ 884م) -مؤسس المذهب الظاهري في السردية الذائعة- أخذ القول بإنكار القياس عن بعض المعتزلة! يقول أبو بكر الجصاص الرازي (تـ370هـ/ 891م) -من فقهاء الحنفية المعتزلة- في نص تاريخي مهم (الجصاص 2007: 4/ 23-23):

«لا خلاف بين الصدر الأول والتابعين وأتباعهم في إجازة الاجتهاد والقياس على النظائر في أحكام الحوادث، وما نعلم أحدًا نفاه من أهل هذه الأعصار المتقدمة. إلى أن نشأ قوم ذو جهل بالفقه وأصوله، لا معرفة لهم بطريقة السلف، ولا توقى للإقدام على الجهالة واتباع الأهواء البشعة، التي خالفوا فيها الصحابة ومن بعدهم من أخلافهم، فكان أول من نفى القياس والاجتهاد في أحكام الحوادث إبراهيم النظام، وطعن على الصحابة من أجل قولهم بالقياس إلى ما لا يليق بهم، وإلى ضد ما وصفهم الله -تعالى - به، وأثنى به عليهم، بتهويره وقلة علمه بهذا الشأن، ثم تبعه على هذا القول نفر من متكلمي البغداديين، إلا أنهم لم يطعنوا على السلف كطعنه، ولم يعيبوهم؛ لكنهم ارتكبوا من المكابرة وجحمد الضرورة أمرًا شمنيعًا؛ فرارًا من الطعن على السلف في قولهم بالاجتهاد والقياس، وذلك أنهم زعموا: أن قول الصحابة في الحوادث كان على وجه التوسط والصلح بين الخصوم، وعلى جهة بون المسائل، لا على وجه قطع الحكم وإبرام القول. فكان عندهم: أنهم قد حسَّنوا مذهبهم بمثل هذه الجهالة، وتخلصوا من الشناعة التي لحقت النظام بتخطئة السلف. ثم تبعهم رجل من الحشو متجاهل لم يدر ما قال هو، ولاما قال هـؤلاء، وأخذ طرفًا من كلام النظـام، وطرفًا من كلام بعض متكلمي بغداد من نفاة القياس، فاحتج به في نفى القياس والاجتهاد، مع جهله بما تكلم به الفريقان، من مثبتي القياس ومبطليه، وقد كان مع

ذلك ينفي حجج العقول، ويزعم أن العقل لاحظ له في إدراك شيء من علوم الدين، فأنزل نفسه منزلة البهيمة، بل هـو أضل منها، كما قال الله -تعالى-: ﴿إِنْ هُمْ إِلَاكَا لَا نُمْ اَعْرُلُ ﴾ ".

ولعل المقصود بنفر من متكلمي بغداد هم: أبو سهل بشر بن المعتمر الهلالي (تـ21 هـ/ 82 م)، وأبو موسى عيسى بن صبيح المردار (تـ22 هـ/ 84 م)، وأبو محمد جعفر بن مبشر الثقفي (تـ34 هـ/ 84 م)، وأبو محمد جعفر بن مبشر الثقفي (تـ34 هـ/ 84 م)، وأبو جعفر وأبو الفضل جعفر بن حرب الهمداني (تـ36 هـ/ 850 هـ/ 850 م)، وأبو جعفر محمد بن عبد الله الإسكافي (تـ24 هـ/ 854 م)؛ إذ قد رصدت المصادر أسماء مؤلفات لبعض هـؤلاء في مسألة الاجتهاد والرد على أهل القياس والرأي -كما سيأتي معنا-، كما يُنسب لبعضهم إنكار القياس الهيماء وقد وصف أبو الحسين الخياط (تـ: ق هـ/ ق 10 م) البياع ما في ظاهر القرآن والسنة والإجماع وترك القول بالرأي والقياس الخياط 1925: وها إبراهيم النظام المنكر للقياس والاجتهاد من الصحابة بقوله [الخياط 1925: وو]:

«... الذين تكلموا في الفتيا من أصحاب رسول الله -صلى الله عليه- عند إبراهيم لا يعدون أمورًا: -إما أن يكونوا قالوا برأيهم؛ فذلك منهم خطأ لا يضلون به عنده ولا يخرجون من الولاية ولا يستحقون به العداوة. -وإما أن يكونوا تكلموا فيها ليستخرجوا الحق من جُمل الكتاب والسنة؛ فذلك حق وصواب. -وإما أن يكونوا تكلموا على جهة الإصلاح بين الناس؛ فذلك أيضًا حق وهدى».

وعليه؛ فسيكون هـؤلاء المعتزلـة -أو جعفر بن مبشـر - هـم أول من أظهـر القـول بانتحال الظاهر وإبطـال القول بالقياس والـرأي في الفقهيات وليس داود الأصفهاني كما يرد في بعض المصادر [النديم 2009: 2/1/ و5؛ البغدادي 2001: 9/ 8/4]! وهو المقصود بالرجل الذي من الحشو - في كلام الجصاص الرازي السابق - كما يشهد له موضع آخر من كتابه [الجصاص الرازي ضم الفقيه الحسين بن علي الكرابيسي (380 هـ/ 208 هم) إلى داود الأصفهاني في عدم الاعتداد علي الكرابيسي (380 هـ/ 208 م) إلى داود الأصفهاني في عدم الاعتداد بخلافهما؛ متهمًا الكرابيسي بأنه ممن لم يرتض بطرق المقاييس ووجوه اجتهاد الرأي [الجصاص 2007: 3/ 692]! وهذا مما يثير الغرابة؛ لأن الكرابيسي من فقهاء أهل الحديث، ومن المعدودين من أتباع مذهب الشافعي [ابن كثير الشافعي [ابن كثير الشافعي [ابن كثير الشافعي أمرًا معينًا دعاه لكي يخصه بهذا الحكم - القاسي - ينسحب كذلك على غيره من الكرابيسي أمرًا معينًا دعاه لكي يخصه بهذا الحكم. ومن الطريف هنا أن للود الأصفهاني ردًا على الكرابيسي في تكفير المتأولين، كان ينقل عنه أبو القاسم البلخي في بعض كتبه [البلخي 2018؛ البلخي 2018؛ البلخي 2018؛ البلخي 172 عدى المقاسم البلخي في بعض كتبه [البلخي 2018؛ البلخي 102 عدى المتأولين، كان ينقل عنه أبو القاسم البلخي في بعض كتبه [البلخي 2018؛ البلخي 102 الكرابيسي في تكفير المتأولين، كان ينقل عنه أبو القاسم البلخي في بعض كتبه [البلخي 2018؛ البلخي 102 الكرابيسي أمرًا 102 الكرابيسي في تكفير المتأولين، كان ينقل عنه أبو القاسم البلخي في بعض كتبه [البلخي 2018؛ البلخي 102 الكرابيسي أمركا 102 الكرابيسي في تكفير المتأولين، كان ينقل عنه أبو

وأيّا كان الأمر؛ فينبغي لنا أن نعيد النظر في قضيتين مهمتين في تاريخ المذاهب الإسلامية؛ الأولى: نسبة جميع أو معظم المتقدمين من المعتزلة لمنهج أهل الرأي الفقهي. فيبدو لنا أن النظام وقدامى البغداديين منهم على وجه التحديد كانوا على منهج فقهي مغاير لمنهج أهل الرأي وكذلك لمنهج أهل الحديث. والثانية: جذور مذهب الظاهرية، وعلاقة النظام وطائفة من قدامى المعتزلة البغداديين بنشأته. وإن كان الجصاص الرازي حكى أن أحد المنكرين للقياس إنما أنكره بعد قراءته لرسالة الشافعي إبطال الاستحسان، فرأى أن حجج الشافعي في إبطال الاستحسان تعود على القياس كذلك بالإبطال الاجماص 2002: 4/ 2006]. وهذا أيضًا ما يروى عن داود الأصفهاني

نفسه. وبهذا المروي وبغيره فسر محمد أبو زهرة (تـ1394هـ/ 1974م) سبب انتقال داود الأصفهاني من مذهب الشافعي إلى القول بالظاهر؛ بأنه تأثر منه بالمنهج الفقهي للشافعي [أبو زهرة ×: 507]. وإن كان في هذا التحليل نظر؛ لأن الخلاف في الاستحسان -كما تحرر لدى متأخري الأصوليين- هو أقرب إلى الخلاف الصوري [السبكي 2004: 6/2660-6629؛ الكوراني 2008: 4/ 29-13]، وليس مثل الخلاف في القياس الذي هو خلاف حقيقي. وعليه؛ فإن كان داود الأصفهاني متأثرًا بأحد في نفي القياس؛ فهو إلى التأثر ببعض قدامى المعتزلة أقرب من تأثره بالشافعي، لا سيما مع ما حكاه الجصاص الرازي عنه من أنه أخذ ما أسسه في نفي القياس عن قدامي المعتزلة.

(5-6-1-5) مظان أصول الفقه في كتابات المعتزلة من (ق2هـ/ق8م) إلى (ق7هـ/ق13م):

قدم متكلمو المعتزلة وفقهاؤهم ومن تأثر بهم من الفقهاء مشاركة ظاهرة في التحرير الأصولي؛ ورغم كثرة وتنوع كتاباتهم في هذا العلم إلا أنه لم يصل إلينا منها إلا القليل جدًا. ومشاركتهم لم تقتصر على التأليف المستقل، بل وصلت إلى وضع الشروح على كتب مخالفيهم؛ فمثلًا نجد أن من أوائل شروح رسالة الشافعي –وهو الفقيه المنتمي لمذهب أهل الحديث الاعتقادي – شرح كتبه فقيه شافعي يُنسب إلى مذهب المعتزلة الكلامي، وهو أبو بكر الشاشي (تـ55 هـ/ 976م) الذي يُعرف بـ: (القفال الكبير)، وهو معدود ضمن الفقهاء الذين تبنوا مذهب المعتزلة الكلامي أو حلى أقل تقدير – كان يقول بالعدل الاعتزالي، وإن حاول فقهاء الشافعية من الصفاتية –بحسب ما حكاه أبو محمد الجويني (تـ83 هـ/ 1047م) – تبرئته من الانتماء للمعتزلة، وما الموافقة التي تقع منه لمذهبهم في مسائل أصولية متفرعة عن آرائهم الكلامية = إلا عائدة إلى قلة تمرسه في علم

الكلام بحسب ادعائهم. وقد صرح بهذا القاضي الباقلاني في كتابه التقريب والإرشاد [الباقلان 2015: 308]؛ لكنه لم يتحدث عن شخص معين، وإنما ذكر ما يشبه القاعدة العامة من أن الذين قالوا: إن حكم الأشياء التي يحصل منها انتفاع قبل ورود الشرع هي على الحظر أو الإباحة= أن ذلك وقع منهم استحسانًا لكلام المعتزلة مع عدم موافقتهم لأصلهم في العدل.

وفي تفسير القاضي الباقلاني لموقف هؤلاء في هذه المسألة= نوع اختزال للخلاف في مسألة التحسين والتقبيح العقليين -وهي أصل هذه المسألة [العروسي 2009: 83؛ الشتيوى 2010: 247]-؛ إذ إن الأقوال فيها غير محصورة بقـول المعتزلـة والأشـعرية، فيو جـد فريـق آخـريو افـق المعتزلـة في مبدأ التحسين والتقبيح العقليين، بل ويقولون كذلك بالتكليف العقلي، ومع كل هذا فهم لا ينكرون أن الله خالق أفعال العباد، ومن هؤلاء بعض حنابلة القرن الرابع والقرن السادس الهجريين/ العاشر والثاني عشر الميلاديين. وكذلك فيوجد من القائلين بخلق أفعال العباد من يوافق المعتزلة في مبدأ التحسين والتقبيح العقليين مع عدم قوله بالتكليف العقلي [الكلوذان 1985: 4/ 294-306؛ ابن تيمية 2020: 1/ 222]. وأيضًا فهذا ما يذكره القاضي عبد الجبار، كتأريخ للنزاع في مسألة التحسين والتقبيح العقليين، بأن قول المتقدمين من القائلين بخلق أفعال العباد في القبائح العقلية كقول المعتزلة في الجملة [الخوارزمي 2012: 861]. ويؤكد هذا تلميذه أبو الحسين البصرى؟ حيث ذكر أنه سأل جماعة كثيرة من أهل الحديث عن: هل يحسن من الله أن يخلق خلقًا في النار ويعذبهم فيها دون أن يكونوا موجودين من قبل= فأنكر هؤلاء المحدثون هذا وتعجبوا من قائله. وقد استخدم أبو الحسين البصري موقفهم هذا لكي يمنع دعوى مخالفيه من الأشعرية من أن المنكرين للعلم الضروري بقبح الضرر المحض عدد كثير؛ بحيث يمتنع منهم أن يظهروا خلاف ما يضمرونه [الخوارزمي 2012: 843-843]! وإن كان في الواقع بعض العلماء يكاد يحصر المذاهب في مسألة التحسين والتقبيح العقليين بمذهب المعتزلة ومذهب الأشعرية [العبدي 561خ: 1/101/و]!

وعلى أي حال؛ فمثل هذا الاعتذار الذي قدمه القاضي الباقلاني لم يقبله تاج الدين السبكي في مثل القضال الكبير؛ لمعرفته برسوخه في علم الكلام، وإنما ارتضى ما حكاه المحدث والمؤرخ ثقة الدين ابن عساكر (تـ571هـ/ 1176م) من اعتناق القفال الكبير مذهب أبي الحسن الأشعري (تـ538هـ/ 947م) بعد ذلك، وأن هذه الآراء الأصولية الاعتزالية كان يقول بها أول أمره [السبكي 1992: 3/101؛ الزركشي 2002: 106-107]. ولسنا هنا في مقام تحرير ما استقر عليه الموقف العقدي للقفال الكبير؛ وإنما أردنا أن نبين امتداد المشاركة الاعتزالية –أو المتأثرين بهم – في أصول الفقه لدرجة شرح كتب المخالفين لهم عقديًا، وهذا أمر يزعم عز الدين ابن أبي الحديد المدائني (تـ566هـ/ 1258م) – وهو معتزلي – أن المعتزلة لم يفعلوه من المدائني (المدائني 1996: 181)!

والحقيقة أن مظان أصول الفقه في كتابات المعتزلة المذكورة في المصادر المتاحة تعطي مؤشرًا على مستوى المشاركة العالية التي قدمها متكلموهم وفقهاؤهم في هذا العلم، سواء على مستوى التأليف الجامع لأبواب أصول الفقه المستقل أو التبعي، أم على مستوى تخصيص بعض مسائل هذا العلم بالتصنيف المفرد، أم على مستوى بحث بعض مسائل أصول الفقه ضمن كتب أخرى؛ لكن ينبغي أن نلاحظ أننا اعتمدنا في بعض ما سنسرده الآن من هذه الكتابات الاعتزالية على مجرد العنوان الذي رصدته المصادر؛

إذ ليس لدينا علم بمحتوى الكتاب، فقد يكون بعنوان: الاجتهاد وهو في أبواب علم الكلام. وأيضًا أبواب علم الفقه، أو بعنوان: الأصول وهو في أبواب علم الكلام. وأيضًا فقد نذكر كتابًا مفردًا في مسألة هي مشتركة بين علم أصول الفقه وعلم آخر، أو نذكر كتابًا وردت فيه مسائل أصولية وإن لم يكن هذا الكتاب خالصًا لهذا العلم، وكثير من كتب المتقدمين هي من هذا النوع؛ إذ تحتوي على مسائل وأجوبة في شتى العلوم.

وأما ما يتعلق بمؤلفي هذه الكتابات فقد ذكرنا رجالات المعتزلة المشهورين، ومن ترجح أنه منهم أو وافقهم في أصل العدل تحديدًا؛ لتأثير هذا الأصل على عدد من المسائل الأصولية، فالاعتزال هو القول بالأصول الخمسة كما يذكر ذلك أبو الحسين الخياط [الخياط 1925: 126-127]، بينما يذكر تلميذه أبو القاسم البلخي أن الاعتزال في عصره صار سمة لمن يقول بالتوحيد والعدل ولم يعتقد من سائر المقالات ما يزيل الولاية ويوجب العداوة [البلخي 2018ب: 169]. مع وجوب الحذر من ممارسة الاستكثار بعدد رجالات المذاهب التي يقع فيها بعض متكلمي الفرق ومؤرخيها، ومن هنا تقع منازعة -لها اعتبارها في حالات كثيرة - في نسبة هذا العالم أو ذاك إلى مذهب معين؛ فمثلًا نرى الحاكم الجشمي (تـ44 هم/ 1100م) ينسب جماعة من الفقهاء والأصوليين إلى القول بالعدل (1)، فالسؤال

⁽¹⁾ عد الحاكم الجشمي جماعة من الأصوليين ضمن القاتلين بالعدل، ولسنا متأكدين من كونهم موافقين للمعتزلة الموافقة التامة في باب العدل، ومن هؤلاء الأصوليين:

⁻ أبو بكر محمد بن عبدالله البغدادي الصيرفي، من فقهاء الشيافعية [الجشيمي 657خ: 1/ 93/ ظ]؛ ويعد أول من شرح رسالة الشافعي [الحبشي 2017: 2/ 672]. وهو يتوقف في حكم الأعيبان المنتفع بها قبل ورود الشرع؛ مخالفًا بذلك البصرييين القائلين بأنها على الإباحة والبغداديين القائلين بأنها على الحظر [الشيرازي 1983: 532 −533]، وأيضًا فهو ≈

هنا: هل هذا لأجل موافقتهم المعتزلة في مبدأ التحسين والتقبيح العقليين فقط؟ فإن كان كذلك؛ فلا يلزم من هذا أنهم يقولون بالعدل؛ لأنه يوجد من يجمع بين القول بمبدأ التحسين والتقبيح العقليين مع القول بأن الله خالق أفعال العباد. وهذا -كما سبق- قول طوائف من الصفاتية. وعليه؛ فإن هذه

لا يوافق المعتزلة في عدم إجازة نسخ الشيء قبل وقت فعله بحسب حكاية بعض العدلية عنه [الهاروني 2013: 2/ 25]؛ لكن بعض أصوليي الصفاتية ينسبونه إلى موافقة المعتزلة في هذه المسألة [الشيرازي 1983: 260]. وقد ذكر ابن فورك الأصفهاني (تـ400هـ/ 1016م) أنه جرى بينه وبين أبي إسحاق المروزي (تـ400هـ/ 195م) وأبي الحسن الأشعري في مدينة بغداد مباحثة حول مسألة دلالة أفعال النبي على على الوجوب [ابن فورك 1986: 192]. له شرح الرسالة، والبيان في دلائل الإعلام على أصول الأحكام، والإجماع، ونقض كتاب عبيد الله بن طالب الكاتب لرسالة الشافعي. ووصف كتابه في أصول الفقه بأنه لم يُسبق إلى مثله [النديم 2009: 2/ 1/ 15؛ البغدادي 2001: 3/ 472؛ الشيرازي 1981: 111؛ ابن خلكان 1978: 4/ 1979].

⁻ وأبو بكر محمد بن محمد بن جعفر الدَّقاق / ابن الدقاق (تـ932هـ/ 1002م) الملقب بـ: (خُبَاط) [البغـدادي 2001: 4/ 5373؛ الجشـمي 657خ: 1/ 897 ظ؛ كحالة 1993 ق/ 634]، ومن اختياراته أن مفهوم اللقب حجة [الدمشـقي 1978: 1/ 155]. له كتاب في الأصول على مذهب الشافعي [البغدادي 2001: 4/ 373].

⁻ والقاضي أبو زيد عبيد الله بن عمر الدَّبُوسي الحنفي (تـ430هـ/ 1039م)، واضع علم الخلاف ومبرزه إلى الوجود، وهو من فقهاء الحنفية [الجشمي 657خ: 1/ 93 ظ]. ولا نعلم حقيقة مستند نسبته إلى القول بالعدل، فهل هو لأجل قوله بعدم جواز النسخ إلا بعد التمكن من الفعل [الدبوسي 2009: 2/ 419]؟ وهذا القول وإن كان لا يتسق مع مذهب القائلين بخلق أفعال العباد إلا أنه قال به بعضهم [السمرقندي 1984: 713]، وفي عبارات الدبوسي ما يوحي بأنه يتبنى العدل الاعتزالي [الدبوسي 2009: 3/ 547، 547]، وإن كان استخدم مصطلح أهل السنة والجماعة منتصرًا لرأيهم في مسألة إبطال الإلهام [الدبوسي 2009: 3/ 375]، وهذا المصطلح وإن كان غير دارج في الأدبيات الاعتزالية إلا أنه يمكن أن يُقال إن استخدامه لا ينافي قوله بالعدل لو ثبت ذلك عنه. لـه تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع، والأنوار في أصول الفقه [حاجي ×: 1/ 196، 619).

الموافقة منهم على أصل هذا المبدأ لا تخرجهم عن وصف (المجبرة) الذي يطلقه المعتزلة على مخالفيهم في مسألة خلق أفعال العباد. وقد استبعدنا هنا الكتب الأصولية لمن كان ينتمي إلى مذهب مستقل من العدلية؛ كالزيدية والاثني عشرية، فإننا لم نذكرها في هذا التعداد، وإن وافق مؤلفوها المعتزلة في بابي التوحيد والعدل؛ لأن لهم مذاهبهم الفقهية الخاصة بهم. ومن هذه الكتب التي ذكرتها المصادر ما يلي (1):

1 - أبو حذيفة واصل بن عطاء. له كتاب الفتيا [النديم 2009: 1/2/155]،
 ومحتمل أنه بحث فيه بعض المسائل الأصولية.

2- أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم (تـ200هـ/ 816م)، المفسر المشهور، ويحكى خلافه في الكتب الكلامية في مسألة وجوب الإمامة [عبد الجبار ×: 1/208 النسفي 1993: 2/823 الأمدي 2004: 5/122 المؤيد 2008: 2/838]. له الرد على أهل الفتوى [النديم 2009: 1/2/595]، ويبدو أنه ذكر فيه رأيه في عدم تصويب المجتهدين في الفروع الذي يُنسب له في كتب أصول الفقه.

⁽¹⁾ من الحنفية العراقيين المصنفين في أصول الفقه: القاضي أبو عبد الله محمد بن أبي موسى عيسى الضرير، له كتاب في أصول الفقه يقع في ثمانية مجلدات [القرشي 1993: 3/ 295-69]، ويحتمل أنه في مسائل ظاهر الرواية في الفقه الحنفي. ولم تذكر مصادر ترجمته -التي اطلعنا عليها - أنه من المعتزلة؛ لكن بحكم المذهب الفقهي والمدة الزمنية والبيئة المكانية = فمرجح أن يكون منهم.

كما ذكر النديم أبا بكر محمد بن عبد الله البردعي (ت: ق4ه/ ق10م) ضمن فقهاء الشُّراة (= الخوارج)، إلا أنه ذكر عنه -وقد التقى به عام: (340هـ/ 551م) - أنه كان يظهر الاعتزال. ولعله كان يقول بأصل العدل؛ فطوائف من الخوارج المتقدمين توافق المعتزلة فيه أو في بعضه [الشهرستاني 2019: 1/ 418، 417]. له الجامع في أصول الفقه، والناسخ والمنسوخ في القرآن [النديم 2009: 2/ 1/ 126].

3- أبو سهل بشر بن المعتمر الهلالي رئيس معتزلة بغداد في عصره [عبد الحبار 2017: 243]، بـل يُقال إنه هو من نشر هذا المذهب في بغداد وجميع معتزلة بغداد من مستجيبي دعوته [البلخي 2018ب: 166؛ الملطي 2009: 30]. له كتاب اجتهاد الرأي، ورد على أصحاب أبي حنيفة [النديم 2009: 1/2/213].

4- أبو موسى عيسى بن أبان بن صدقة (تـ220هـ/ 835م)، ذكره الحاكم الجشمي ضمن الفقهاء القائلين بالعدل [الجشمي 557غ: 1/92/ظ]، وروي عن الشافعي نسبته إلى القول بخلق القرآن [اللالكائي 1995: 1/623]؛ لكنه لا يوافق المعتزلة في أصل الوعد والوعيد [الجصاص 2007: 1/103]. له كتاب الحجة، والحجج الصغير، والحجج الكبير، وكتاب خبر الواحد، وكتاب إثبات القياس، والمجمل والمفسر، وكتاب اجتهاد الرأي، والرد على الشافعي وبشر المريسي في الأخبار [الجصاص 2007: 1/103، 156، 156، 156، 156].

5- أبو إسحاق إبراهيم بن سيار النظام، من المعتزلة البصريين، وهو ممن يتردد ذكره في كتب أصول الفقه في مسألة حجية الإجماع والقياس، وقد وصفه فخر الدين الرازي بأنه أدق المعتزلة نظرًا وأعوصهم فكرًا [الرازي 2004: 2004]. له كتاب النَّكُث [النديم 2009: 1/2/272]، ورد فيه اعتراضات متعلقة بأصول الاستدلال الفقهي؛ منها رأيه الشهير في إنكار حجية الإجماع [المداني 2599: 6/21]. وقد جمع جوزيف فان إس مقتطفات منه ونشرها في ألمانيا عام: (1972م) بعنوان:

Das Kitab an-Nakt des Nazzam und seine Rezeption im Kitab al-Futya des Gahiz.

(<u>50</u>)-

6- أبو موسى عيسى بن صبيح المردار، الملقب بـ: (راهب المعتزلة)، من المعتزلة البغداديين. له كتاب على أصحاب اجتهاد الرأي [النديم 2009: 1/2/ 574].

7- أبو عبد الرحمن أحمد بن يحيى الشافعي (ت: ق 3 هـ/ ق 9 م)، ممن صحب الشافعي فنُسب إليه [الذهبي ×ب: 4/547]، ووصف تقي الدين ابن تيمية بأنه من أعظم الناس قو لا بالقياس وأنصرهم لأصول الشافعي [ابن تيمية 541: 2/83]. وهو معدود كذلك من أصحاب معمر بن عباد السلمي (ت 2 1 2 هـ/ 80 م) من معتزلة البصرة [الخياط 2 192: 33]؛ لذا ذكره الحاكم الجشمي ضمن الفقهاء القائلين بالعدل، وذكر أيضًا أنه سأل أحمد بن الحسين البيهقي (ت 4 5 8 هـ/ 6 10 م) – المحدث الشافعي المشهور – عنه، فكان مما أجابه: «وإنما ترك أصحابنا روايته لأنه اشتهر بمذهب الاعتزال» [الجشمي فكان مما أجابه: «وإنما ترك أصحابنا روايته لأنه اشتهر بمذهب الاعتزال» [البشمي القدر؛ حيث نرى أبا القاسم البلخي ينقل عنه كثيرًا في هذا الجانب [البلغي القدر؛ حيث نرى أبا القاسم البلخي ينقل عنه كثيرًا في هذا الجانب [البلغي 102 بيد و أنه كتب مؤلفًا في تعداد من يوافق المعتزلة في باب القدر؛ حيث نرى أبا القاسم البلخي ينقل عنه كثيرًا في هذا الجانب [البلغي 102 بيد و أبا القاسم البلغي ينقل عنه كثيرًا في هذا الجانب [البلغي 102 بيد 103 بيد إجماع سابق [البلغي 2018]. له كتاب له فيه تفصيل في الخلاف بعد إجماع سابق [البلغي 2018]. له كتاب الإجماع والاختلاف، والمقالات في أصول الفقه [النديم 2009: 2/1/15].

8- أبو بشر/ أبو معن ثمامة بن أشرس النميري (تـ232هـ/ 846م)، من المعتزلة البصريين. له كتاب الحجة [النديم 2009: 1/ 576]، ويحتمل أنه في أصول الدين. ونسب له النديم كذلك كتاب الخصوص والعموم في الوعيد، وإن كان هذا الكتاب يتناول أحد الأصول الخمسة عند المعتزلة، إلا أن له علاقة بمبحث العام، ويشير أصوليو المعتزلة إلى أن من ثمرة الخلاف في عموم الأخبار الخلاف في أصل الوعيد [الجماص 2007: 1/ 101-201].

9- أبو محمد جعفر بن مبشر الثقفي، من المعتزلة البغداديين، ومن نفاة القياس [عبدالجبار ×: 17/ 298]. له معرفة الحجة، والاجتهاد، والناسخ والمنسوخ، وكتاب الإجماع ما هو؟ وكتاب على أصحاب القياس والرأي [الخياط 1925: 182؛ النديم 2009: 1/ 2/77].

10 - أبو الهذيل محمد بن الهذيل العلاف (ت355هـ/ 850م)، من المعتزلة البصريين وهو من الشخصيات المحورية في تاريخ المعتزلة. له كتاب الحجة، ويُفهم من بعض المنقولات عنه أنه تناول مسائل من أصول الفقه [عبد الجبار 2017: 297]. وذكر أبو الحسين الملطي (ت377هـ/ 987م) أنه وضعه في الأصول [الملطي 2009: 31]، ويحتمل أنه يقصد أصول الدين.

11- أبو جعفر محمد بن عبد الله الإسكافي، من المعتزلة البغداديين. له كتاب القاضي بين المختلفة، ويُفهم أنه تناول فيه موضوع حجية خبر الآحاد [عبد الجبار 2017: 158].

12 - أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، من المعتزلة البصريين. له كتاب الأخبار وكيف تصح، وكتاب أصول الفتيا والأحكام، وكتاب الأخبار، وصيغة الكلام [الجاحظ 1965: 1/ 9؛ النديم 2009: 1/ 585-586؛ ابن متوبه 2009: 1/ 2009]. وتوجد بعض المنقولات من كتابه الأخبار، ولا ندري هل هي من كتاب الأخبار وكيف تصح أو من كتاب الأخبار؟ نقلها ابن المرتضى (تـ840هـ/ 1436م) في كتابه الممنية والأمل [ابن المرتضى 1990: 64-65، 54-65]، وابن المرتضى ناقل عن شرح رسالة الحور العين لنشوان الحميري (تـ733هـ/ 1178م). كما توجد بعض المنقولات عن كتابه أصول الفتيا والأحكام في بعض المصادر الأصولية [المرتضى 1178، 1408هـ/ 1808].

13 – أبو عبد الله محمد بن شجاع الثلجي (تـ66 2هـ/ 880م)، من كبار فقهاء أهل الرأي في عصره، وهو معدود من الفقهاء القائلين بالتوحيد والعدل إلا أنه يتوقف في مسألة خلق القرآن [النديم 2009: 2/ 1/ 92؛ الجشمي 555 خ: 1/ 92/ ظ]. ينقل الجصاص الرازي بعض آرائه الأصولية ويحيل على كتبه [الجصاص 2007: 1/ 246].

14 - أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد الخياط، من المعتزلة البغداديين. له كتاب الردعلى من أثبت خبر الواحد [البلخي 2018: 65؛ النديم 2009: 1/2/16]. ووصل إلينا من تراثه كتاب الانتصار والردعلى ابن الروندي الملحد، وهو وثيقة تاريخية مهمة، وفيه حديث عن بعض الآراء الأصولية لرجالات المعتزلة الأوائل.

 (= مطبوع)، ورد فيه حديث عن موضوع النسخ؛ لكن الظاهر أن نسبة هذا الكتاب له لا تصح؛ حيث ترد فيه آراء مخالفة لما ينقله أتباعه عنه؛ لكن من المؤكد أن مؤلف كتاب المقالات هذا معتزلي عاش في أوائل القرن الرابع الهجرى/ أوائل القرن العاشر الميلادي [الجبائي 2019: 84، 116].

16 - أبو الحسن علي بن موسى بن يزداد - وقيل: يزيد - القمي الحنفي (تـ305هـ/ 917م)، من الفقهاء القائلين بالعدل [الجشمي 657خ: 1/ 93/و]. له كتاب إثبات القياس والاجتهاد وخبر الواحد [النديم 2009: 2/ 1/ 32].

17- أبو القاسم عبد الله بن أحمد الكعبي البلخي، شيخ المعتزلة البغداديين في عصره، وعندما يذكر متأخرو البصريين خلاف البغداديين فالغالب أنهم يقصدونه هو وحده. له ردعلى كتاب الردعلى من أثبت خبر الواحد لأبي الحسين الخياط [البلخي 1018: 65]، ونقض السّيرجاني [عبدالجار 2017: 158]، ولعله هو قبول الأخبار ومعرفة الرجال (= مطبوع) بحسب ترجيح محققه [البلخي 12018: 05]. كما تناول بعض مسائل أصول الفقه في كتابه المقالات (= مطبوع) منها: الناسخ والمنسوخ، ومحكم القرآن ومتشابهه، ونسخ القرآن بالسنة، والإجماع، والاجتهاد، وخبر الواحد، وغيرها.

18 – أبو هاشم عبد السلام بن محمد الجبائي، مؤسس الاتجاه البهشمي البصري، الذي سيتبناه غالب المعتزلة في عهد الدولة البويهية، بسبب دعم الوزير البويهي الصاحب ابن عباد الطالقاني (تـ85 هـ/ 995م) له [البندادي خ: 196]. لـه كتاب الاجتهاد، والبغداديات، والأوامر [النديم 2009: 1/ 2/ 627ع عبد الجبار م: 21/ 1192/ الهاروني 2013: 8/ 225]. ونقل القاضي عبد الجبار رأي

أبي هاشم الجبائي فيما يتعلق بتأتي التصديق والتكذيب في الخبر محيلًا إلى كتاب الأبواب [عبدالجبار ×: 31/15]، وكذلك نقل الحاكم الجشمي رأيه في مسألة العموم محيلًا إلى نفس الكتاب [الجشمي 657غ: 2/888/ظ]، ولعل المقصود كتاب نقض الأبواب، والأبواب كتاب لعباد بن سليمان الصيمري (ت: ق3ه/ ق9م) من معتزلة البصرة [ابن متويه 2009: 1/1913]، السيمري (تا نفق من مؤلفات أبي هاشم الجبائي كتاب الأبواب الصغير، وكتاب الأبواب الكبير [النديم 2009: 1/2/163]، وينقل أيضًا أبو المعالي الجويني عن كتاب له ويعنون له بن الأبواب [الجويني 100-101]. ونقل القاضي عبد الجبار عن كتاب أبي هاشم الجبائي نقض الإلهام كلامًا له في أن بعض الأخبار تعلم صحتها باضطرار [عبد الجبار ×: 17/189].

19 - أبو مسلم محمد بن علي بن مهربزد بن بحر الأصفهاني (تـ223هـ/ 934م)، المفسر الذي ينسب له إنكار وقوع النسخ في الشريعة الإسلامية خاصة، وله كتاب في هذا الموضوع يدعى بـ: الناسخ والمنسوخ [بافوت 1993: 6/ 2438].

20- أبو بكر أحمد بن علي بن بَيْغَجُور الإخشاد (تـ326هـ/ 389م)، ويُعرف بـ: (ابن الإخشيد)، تُنسب طريقة لـه في الكلام يطلق عليها: (الإخشيدية)، وكانوا على خلاف مع تيار البهشمية [الترحيدي 1999: 7/ 2099: ميد الجبار 2007: 1807: 2001: 101-201]. له كتاب الإجماع، والمعونة في الأصول [النديم 2009: 1/ 2/ 262]، ويحتمل أن الكتاب الثاني في أصول الدين.

12- أبو الحسن عبيد الله بن الحسين الكرخي (تـ340هـ/ 952م)، شيخ الحنفية العراقيين في عصره، وآراؤه حاضرة في عموم كتب الأصوليين. وفي حكاية أبي الطيب ابن شهاب العطار (ت356ه/ 967م) ما يُفهم منه أنه لا يقول بأصل الوعيد؛ لأنه يتوقف في عموم الأخبار دون الأمر والنهي؛ لكن الجصاص الرازي ذكر أنه لم يسمع عنه هذه التفرقة [الجصاص 2007: 1/101-201]. له كتاب في الأصول التي عليها مدار كتب الأثمة (= مطبوع)، وهو أشبه بالقواعد الفقهية، وعليه شرح لنجم الدين النسفي (ت537ه/ 1142م) من الحنفية الماتريدية.

22- أبو بكر الفارسي (ت: ق4ه/ق01م)، من فقهاء الشافعية، ولعله أحمد بن الحسن بن سهل المترجم في طبقات الشافعية [السبكي 1992: 4/2]. وهو معدود من الطبقة التاسعة من المعتزلة، وأخذ الاعتزال عن أبي القاسم البلخي [الجشمي 657غ: 2/992/ظ]. واقع ل أبو حيان التوحيدي (ت: ق5ه/ق1) توجيها أصوليًا له لما أنكر عليه شربه من آنية الذهب والفضة [الترحيدي 1999: 1/204-205]، وهو ممن يرى وجوب قصر اللفظ على سببه [الجشمي 657غ: 2/992/ظ]. له كتاب في أصول الفقه قيل عنه: يدل على فضل كثير [عبدالجبار 2017: 325؛ الجشمي أصول الفقه قيل عنه: يدل على فضل كثير [عبدالجبار 2017: 325؛ الجشمي ويبدو أنه انتقال نظر).

23 – أبو الطيب إبراهيم بن محمد بن شهاب العطار، وقيل: محمد بن إبراهيم [الجنسي 657خ: 1/75/و]. من فقهاء أهل الرأي، وهو ممن أخذ عن معتزلة بغداد [البندادي 2001: 7/ 104 – 105]، وزكاه الجصاص الرازي فيما يحكيه [الجساص 2007: 1/ 101]. له كتاب مجالس الفقهاء ومناظراتهم، في نحو أربعمائة ورقة [النديم 2009: 1/ 2015]، ومحتمل أنه بحث فيه مناهج الفقهاء الأصولية.

24 – أبو بكر محمد بن علي الشاشي، الملقب بـ: (القفال الكبير)، من فقهاء الشافعية، بل وصف بأنه من أعلام هذا المذهب [ابن الصلاح 1992: 1982]، ونسبه الحاكم الجشمي إلى القائلين بالعدل [الجشمي 555خ: 1/89/4]. له شرح رسالة الشافعي، وكتاب في أصول الفقه [النديم 2009: 1// 65-57؛ الثيرازي 1981: 112].

25 - أبو الحسين الطوابيقي البغدادي الشافعي، ويبدو أنه هو أبو الحسين أحمد بن عبد الله بن محمد الطرائفي (تـ635هـ/ 976م) المترجم في طبقات الشافعية [السبكي 1992: 3/17]، فيكون حدث تصحيف في نسبته. وهـو معدود من الطبقة العاشرة من المعتزلة، ممن تتلمذ على أبي هاشم الجبائي. له كتاب في أصول الفقه على خلاف كتب الفقهاء [عبد الجبار 2017: 183، الجشمي 655خ: 1/ 74/و؛ ابن المرتضى 1990: 201].

26 - أبو عبد الله الحسين بن علي البصري (تـ989هـ/ 980م)، الملقب بـ: (الجعل)، من فقهاء الحنفية العراقيين، ومن كبار الأصوليين والمتكلمين، وكثيرًا ما تُذكر آراؤه في الكتب الأصولية، إضافة إلى ورود آرائه الكلامية في مصنفات المعتزلة وزيدية إيران [الهارون 2011: 34]. له كتاب الأصول، ونقض كتاب أصول الفتيا والأحكام [عبد الجبار 2017: 344]. الهارون 2013: 32/ 2016.

27 - أبو بكر أحمد بن علي الجصاص الرازي، من كبار الحنفية العراقيين في عصره، وعده الحاكم الجشمي من أصحابهم [الجشمي 2017: 406]. له كتاب الفصول في الأصول (= مطبوع).

28 – القاضي أبو عمر أحمد بن محمد الخلال البصري (ت: ق4ه/ ق10 م) تولى قضاء مدينة تكريت، وكان حيًا في عام: (377هـ/ 987م). له كتاب الأصول [النديم 2009: 1/2/626]، ويحتمل أنه في أصول الدين.

29- أبو الحسن علي بن عيسى الرماني (تـ384هـ/ 994م)، من علماء اللغة المشهورين، وهو معدود من الإخشيدية [ابن متريه 2009: 2/730]؛ لذا من الطبيعي أن نرى له مصنفات في الرد على أبي هاشم الجبائي. له القياس، والحظر والإباحة، وكتاب نقدات الاجتهاد، وكتاب أصول الفقه، وكتاب الأوامر، وكتاب العلل -ويحتمل أنه في العلل الكلامية-، وكتاب الأخبار والرد على مسائل البغداديات [القفطى 2005: 2/ 296].

30 – أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد العسكري، تعرض في كتابه الفروق والذي تكلم فيه عما يعرض منها في كتاب الله تعالى وما يجري في ألفاظ الفقهاء والمتكلمين وسائر محاورات الناس= إلى فروق تتعلق بأصول الفقه في مواضع كثيرة [العسكري 2002: 42-45، 45، 44، 45، 74، 45، 2002].

15- القاضي أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد الأسدابادي الهمذاني، شيخ المعتزلة البصريين في عصره، وأحد من انتهى على يده اكتمال علم أصول الفقه [الزركشي 1992: 1/6]، وهو معدود من الشافعية [الجشي 2017: 377، السبكي 1992: 5/79-89]. له كتاب العمد، وشرح العمد. والعمد هو كتابه الأساس في هذا العلم، شرحه بنفسه، وقام ثلاثة من طلابه بوضع أعمال عليه، أحدهم من الزيدية، وهو أحمد بن الحسين بن أبي هاشم القزويني (ت: ق5ه/ ق11م) الملقب ب: (مانكديم)، وأطلق على عمله القزويني (ت: ق5ه/ ق11م) الملقب ب: (مانكديم)، وأطلق على عمله

عنوان: مجموع العمد [مانكديم 2006: 751]. كما شرحه أبو جعفر محمد بن يعقوب الهوسمي الديلمي (تـ455هـ/ 1063م)، من زيدية شـمال إيران؛ إذ ذُكر له كتاب تعليق العمدة في أصول الفقه [ابن القاسم 2001: 2/1114]، ونرجح أن العمدة تحريف عن العمد. وقد ذكر حمادي ذويب أن قسمًا من كتباب العمد حقيق في كليبة الآداب في مدينية فاس عيام: (1989م)، وأن باحثًا آخر عثر على الجزء الأكبر من هذا الكتباب وحققه في جزءين [ذريب 2009: 92]! ولسنا متأكدين من دقة هذه المعلومة؛ إذ قد يكون هذان الباحثان حققا نسخة مكتبة الفاتيكان المعنونة بـ: الاختلاف في أصول الفقه، والمحفوظة برقم: [1100]، وظنا أنها هي كتاب العمد؛ علمًا أن فؤاد سزكين (تـ1439هـ/ 2018م) قد طرح احتمال كون هذه النسخة هي كتاب العمد [سزكين 1991: 1/ 4/ 83]؛ لكن هذه النسخة ما هي إلا مجرد قطعة من كتاب المجزى في أصول الفقه لأبي طالب يحيى بن الحسين الهاروني (تـ424هـ/ 1033م)، أحد أئمة الزيدية في شمال إيران، وممن تتلمذ على أبي عبد الله البصري [الجشمي 2017: 386]، ويكثر الحاكم الجشمي من نقل آرائه الأصولية [الجشمى 657خ: 2/ 271/ظ، 2/ 272/ظ، 2/ 279/و، 2/ 281/و، 2/ 283/و، 2/ 293/و، 2/ 294/و، 2/ 301/و، 2/ 301/ظ، 2/ 303/ظ، 2/ 308/ظ، 2/ 309/ و، 2/ 309/ ظ، 2/ 314/ و، 2/ 321/ ظ، الجشمى 4852خ: 3/ 8/ ظ، 3/ 26/ و، 3/ 33/ظ، 3/ 34/و، 3/ 102/و، 3/ 105/و، 3/ 126/ظ، 3/ 132/ظ، 3/ 134/و]. وعلى هذه النسخة الفاتيكانية نشر د. عبد الحميد بن على أبو زنيد عام: (1410هـ) ما رجح أنه شرح العمد لأبي الحسين البصري [البصري 1410: 1/12-21/1. وكتباب النهاية في أصبول الفقيه، وذكر الحاكم الجشمي أن القاضى عبد الجبار لم يُسبق إلى مثل هذه الكتب الثلاثة الجامعة إعبد الجبار

×: 17/ 102، 20/ 2/ 258؛ البصري 1964: 1/ 324، 437؛ الجوينس 1992: 1/ 158، 2/ 750؛ الجشيمي 2017: 375؛ الخوارزميي 2011: 1999؛ ابين المرتضي 1990: 204]. وتعليق البغداديات [ابن متويه 2009: 1/ 30]، وشرح مقالات أبي القاسم البلخي [عبد الجبار ×: 20/2/ 258؛ المدائني 1959: 1/8]، والجزء السابع عشر من كتابه المغنى في أبواب التوحيد والعدل المعنون بـ: الشرعيات= خصصه لفن أصول الفقه (= مطبوع). ويحيل القاضي في هذا القسم على ما يطلق عليه: أصول الفقه، ويبدو من خلال سياق كلامه أنه كتاب مستقل هذا العنوان [عبد الجبار ×: 17/ 89، 91، 125، 138، 214، 263، 263]! كما خصص في الجزء الخامس عشر من كتابه المغنى المعنون بـ: النبوات والمعجزات قسمًا عنونه بـ: الكلام في الأخبار [عبد الجبار ×: 15/ 317-409]. وكتاب المغنى شرع القاضي عبد الجبار في تصنيف عام: (360هـ/ 970م) وفرغ منه في عام: (380هـ/ 990م) [عبد الجبار ×: 20/ 2/ 257]، وذكر فيه أنه أملى كتاب العمد وكتاب النهاية في أصول الفقه -وكتبًا أخرى لا ندري هل هي في أصول الفقه أو في أصول الدين- قبل شروعه في تصنيف كتاب المغنى. وأما شرح المقالات؛ فقد أملاه في أثناء تصنيفه لكتاب المغنى [عبد الجبار ×: 20/ 2/ 258]، وقد أشار لشرح المقالات ابن سينا (تـ428هـ/ 1037م) في إحدى رسائله [ابن سينا 1953: 155، 158]. وهذا يبين مدى القيمة العلمية التي يكتسبها الجزء السابع عشر من كتاب المغنى؛ حيث هو متأخر عن كتاب القاضي عبد الجبار الرئيس في أصول الفقه، أي: العمد؛ لكن القاضي عبد الجبار عاش بعد إملاء كتاب المغنى قرابة خمس وثلاثين سنة، فمن المتوقع أن تكون له مؤلفات أخرى في أصول الفقه كتبها بعد عام: (380هـ/ 990م)؛ ويحتمل أن منها كتابه شرح العمد، أو أنه أعاد ما كتبه سابقًا في إبرازة ثانية.

ومن أمثلة تلك الإشارات التي ذكرها ابن متويه ما ذكره في باب في إثبات العموم والخصوص بعد أن ساق جملة من الكلام فيهما فقال [ابن متويه 8737خ: 37/ظ88-/و]: «فإذا تقررت هذه الجملة عدنا إلى ما ذكره في الكتاب [88/و] من منازل العموم والخصوص ومراتبهما، وقد رتب الخصوص ثلاث رتب، وزاد العموم رتبة...».

وقال [ابن متويه 8737خ: 38/و]: «... ثم ذكر في آخر الباب أن الأسماء على ضربين: أحدهما يفيد فائدة واحدة فلا تتعداه. والثاني يفيد أكثر من فائدة واحدة ...».

وقال في أول باب كيفية دلالة المجمل وما يحتمل [ابن متويه 8737غ: 873م]: «اعلم أن الباب الأول ذكره في الخطاب الذي لا يحتمل ولا يُعد في باب المجمل، وهو الذي يمكن بظاهره معرفة ما يتناوله، وأفرد في هذا الفصل ما يخالف ذلك فيُعد من المجمل، وهو الذي إذا ورد على العارف باللغة لم يتهيأ له معرفة المراد

إلا على جملة ويفتقر في معرفة التفصيل إلى دلالة...».

وفي باب في إثبات الإجماع في كونه دلالة [ابن متويه 8737غ: 64/و]: "ثم بين المحمد الله - أنه لا يجوز أن يتفق إجماع الأمة على أمر من الأمور إلا لدلالة؛ لأن ما صدر لا عن دلالة لا يمكن القضاء بكونه صوابًا، وأحوال الأدلة على سواء في صحة جمعهم على بعض الأحكام، وإنما يريد بذلك أنه كما يصح اتفاقهم على شيء لأنه من كتاب الله يصح لبعض السنن ويصح القياس والاجتهاد، ويجوز أن يكون الذي يجمعهم دليلًا واحدًا ويجوز أن يكون لكل منهم دليل على حاله ثم تختلف حال هذه الأجلة و الجلاء والغموض».

وكتاب المحيط للقاضي عبد الجبار ستنشر قطع منه في أوروبا [حمدان وزابينه 2012: 2]. وأيضًا ينقل أبو الحسين البصري وأبو محمد ابن متويه والقزويني وركن الدين ابن الملاحمي الخوارزمي (تـ5 3 8 هـ/ 1141م) والقزويني وركن الدين ابن الملاحمي الخوارزمي الخوارزمي (البصري 1964: وبعضه مينقل آراء أصولية - عما أطلقوا عليه: الدرس [البصري 1964: 1/ 437، 437؛ الخوارزمي 2012: 16]؛ لكن لا ندري هل يقصدون الدروس التي كان يلقيها القاضي عبد الجبار على طلابه، ويقومون بتدوينها، أو أنهم يقصدون كتابًا معنونًا بـ: (الدرس)، وإن كان صنيع دانيال جيماريه يوحي بأنه فهم أنه كتاب للقاضي عبد الجبار [ابن متويه 2009: 2/ 767]. ونسب د. عبد الكريم عثمان للقاضي عبد الجبار كتاب الاختلاف في أصول الفقه عبد الكريم عثمان للقاضي عبد الجبار كتاب الاختلاف في أصول الفقه الفاتيكان برقم: [1001] [مانكديم 2006: 20]، وسبق بيان حقيقة هذه الفاتيكان برقم: وللقاضي عبد الجبار فعلًا كتاب الخلاف بين الشيخين [ابن متويه النسخة. وللقاضي عبد الجبار فعلًا كتاب الخلاف بين الشيخين [ابن متويه النسخة. وللقاضي عبد الجبار فعلًا كتاب الخلاف بين الشيخين [ابن متويه الفقه.

32 – أبو عبد الله محمد بن أحمد بن حُنيَف (ت: ق5ه/ ق11م)، ممن تتلمذ على أبي عبد الله البصري. صنف في أصول الفقه [الجشمي 2017: 889؛ الجشمي 657خ: 1/78/ ظ؛ ابن المرتضى 1990: 206].

33 – أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري (ت: ق5ه/ ق1 م) كان أمره من المعتزلة البغداديين ثم انتقل إلى البصريين بسبب حضوره دروس القاضي عبد الجبار، وكان يحظى بتبجيل شيخه له؛ حتى أنه لا ينادي أحدًا من طلابه بالشيخ إلا هو! وانتهت إليه الرئاسة على المعتزلة بعد شيخه [الجشمي 2017: 98]، نقل الحاكم الجشمي عددًا من أقواله في قسم أصول الفقه من شرح عيون المسائل [الجشمي 765خ: 2/ 114/و، الجشمي 258خ: 3/ 8/ظ، 3/ 8/4 لا، 3/ 4/5/و، 3/ 5/4 لا، 3/ 5/5/و، 3/ 5/4/و، 3/ 10/ لا، قوال الفقه، وهذه المنقولات توحي بأن له كتابًا في أصول الفقه، أو أورد في بعض كتبه الكلامية مسائل من أصول الفقه.

34- أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري إحدى الشخصيات المؤثرة في علم المؤثرة في علم أصول الفقه، وهو كذلك من الشخصيات المؤثرة في علم أصول الدين، لدرجة أن نشأت مدرسة في علم الكلام تُنسب له. ولن يقتصر الانضمام لها على بعض المعتزلة ممن جاؤوا بعده، بل ستنتقل آراؤه ونظرياته إلى بعض متكلمي الزيدية والاثني عشرية والأشعرية أيضًا. له كتاب المعتمد (= مطبوع)، وهو كتابه الأصولي الرئيس، ويعتبر من أحسن كتب المتكلمين [ابن خلدون 2005: 3/ 18]، ويتميز بكون مؤلفه سعى فيه إلى تنقية علم أصول الفقه من مسائل علم الكلام التي أُقحمت فيه [البصري تنقية علم أصول الفقه من مسائل علم الكلام التي أُقحمت فيه [البصري شرحه الذي وضعه على كتاب شيخه العمد. وزيادات المعتمد (= مطبوع)، شرحه الذي وضعه على كتاب شيخه العمد. وزيادات المعتمد (= مطبوع)،

وكتاب القياس الشرعي (= مطبوع) [البصري 1965: 2/ 1909، 2019]. ونسب له شهاب الدين القرافي (تـ 48 هـ/ 1285م) كتابين في القياس، أحدهما كبير والآخر صغير [القرافي 1995: 1/29]، ولعل المنشور في آخر المعتمد هو القياس الصغير. وكتاب شرح العمد [البصري 1964: 1/7، 2/ 555؛ الخوارزمي 1901: 1/13]، وكتاب العمد [الزركشي 1992: 1/9]، ولعله يقصد شرحه لكتاب القاضي عبد الجبار. وله كذلك مسألة في تعلق الدليل بالمدلول [الخوارزمي 2012: 2012)، وهي -من خلال عنوانها - إلى مباحث علم الكلام أقرب منها إلى مباحث علم أصول الفقه. وأما الكتاب المنشور بعنوان: شرح العمد حوتولت طباعته مكتبة العلوم والحكم في عام: (1410هـ) - فهو ليس إلا مجرد قطعة من كتاب المجزي في أصول الفقه لأبي طالب الهاروني -كما سبق -، وهذا لا يعني أنه ليس لأبي الحسين البصري كتاب بعنوان: شرح العمد؛ حيث نص على نسبته لنفسه في مقدمة المعتمد؛ لكننا نتحدث عن العمد؛ حيث نص على نسبته لنفسه في مقدمة المعتمد؛ لكننا نتحدث عن هذا المطبوع والمتداول بين أيدي الباحثين منذ ثلاثة عقود.

35 – أبو عبد الله الحسين بن علي الصيمري (تـ436هـ/ 1045م)، من فقهاء الحنفية المعتزلة في العراق، وتولى الصلاة على أبي الحسين البصري لما توفي [الصفدي 2008: 4/ 125]. له مسائل الخلاف في أصول الفقه (= مطبوع).

36 - أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري (تـ50 هـ/ 1058هـ/ 1058م)، من فقهاء الشافعية، نُسب إلى المعتزلة [الذمبي ×ب: 8/ 155]، وقيل بل كان يقول بالقدر فقط [السبكي 1992: 5/ 270]. صنف في أصول الفقه (الشيرازي 1981: 1981: 1983).

37- أبو محمد الحسن بن أحمد بن متويه، ممن تتلمذ للقاضي عبد

الجبار وهو معدود من صغار طلابه [الجشمي 2017: 405؛ زابينه 2018: 1/ 316]. ك تعليق العمد [ابن متويه 1965: 1/ 167؛ ابن متويه 2009: 2/ 607]، وخصص في المجلد الرابع من كتابه المجموع في المحيط بالتكليف أبوابًا في أصول الفقه هي: باب في إثبات العموم والخصوص، باب في كيفية دلالة المجمل وما يحتمل، باب فيما يحتاج إلى بيان كيف حال بيانه، باب فيما يجوز أن يتأخر من التبيين وما لا يجوز، باب فيمن يدخل تحت الخطاب ومن لا يدخل، باب فيما يجب أن يعمل عند اجتماع الخطاب المختلف، باب فيما يقع به التخصيص، الكلام في بيان كون السنن منه -صلى الله عليه- أدلة، باب في إثبات أفعال الرسول، باب في إثبات الإجماع في كونه دلالة، الكلام في الأخبار، الكلام في خبر الواحد، الكلام في القياس، باب في العلة وأحكامها، الكلام في الاجتهاد، باب في ترتيب ما ذكرناه من أدلة الشرع، باب في بيان ما عدوه دليلًا في الشرع وليس منه، باب فيما يلزم العالم والعامي في هذه الأدلة [ابن متويه 8737خ: 36/ ظ46-/ ظ، 100/ ظ117-/ و]. واقتصر أبو محمد ابن متويه في هذه الأبواب على ذكر الجمل مما أورده القاضي عبد الجبار في المحيط، فلم يتوسع فيها ولا ذكر الخلاف إلا قليلًا، ولا حجج المخالف ولا الاحتجاج عليه. ويمكن ملاحظة هذا من خلال عدد الأوراق التي شغلتها تلك الأبواب في الإحالتين السابقتين؛ فلم تتجاوز 27 ورقة؛ لكن مثلًا الأمر مختلف بالنسبة للحاكم الجشمي في شرح عيون المسائل؛ فقد تكلم في جميع أبواب أصول الفقه، وأشبع القول في المسائل المندرجة تحتها وذكر الخلاف والاحتجاج على مخالفيه، وشغلت تلك الأبواب -وَ فْقِ المخطوطتين اللتين بحوزتنا- 200 ورقة؛ 62 ورقة (بحجم A4) من المخطوطة الأولى، و 138 ورقة (تبدو بحجم A4) من المخطوطة

الثانية. ومما قاله أبو محمد ابن متويه في ذلك في أول باب الأخبار [ابن متويه توبه 8737غ: 100/ظ]: «اعلم أن استقصاء هذه الأبواب موضعه الكلام في أصول الفقه، ولكنا نشير هاهنا إلى جمل مما أورده». وهذا يوحي بأن له مصنفًا مفردًا في أصول الفقه. والمجلد الرابع من كتاب المجموع لم ينشر بعد، أما المجلدات الثلاثة الأولى منه فهي منشورة.

38- القاضي أبو يوسف عبد السلام بن محمد القزويني، له كتاب الواضح. وسيأتي الحديث عن هذه الشخصية وعن كتابها في فقرتين مستقلتين.

95 – الحاكم أبو سعد المحسّن بن محمد بن كرّامَة الجشمي البيهقي، خصص القسم السابع من كتابه عيون المسائل في مسائل أصول الفقه (= مطبوع)، وأما كتابه شرح عيون المسائل فلا يـزال مخطوطًا، وهو يبين اختلاف قول القاضي عبد الجبار في بعض كتبه الأصولية مما يزيد من قيمة كتابه العلمية [الجشمي 556غ: 2/ 729و، الجشمي 558غ: 3/ 88/و، 3/ 41/ظ، 3/ 58/و]. ويبدو أن الحاكم الجشمي انتقل إلى مذهب الزيدية فيما بعد، كما يدل عليه كتابه تنبيه الغافلين عن فضائل الطالبيين [الجشمي فيما بعد، كما يدل عليه كتابه تنبيه الغافلين عن فضائل الطالبيين [الجشمي المعتزلة.

40-أبو عبدالله ركن الدين محمود بن محمد ابن الملاحمي الخوارزمي، المناصر المشهور لطريقة أبي الحسين البصري الكلامية [الرازي 2004: 2004]. له كتاب تجريد المعتمد، وهو عبارة عن اختصار لكتاب المعتمد لأبي الحسين البصري، وقد نُشرت مخطوطته في طبعة تصويرية بمقدمة

وفهارس لحسن أنصاري وزابينه اشميتكه بعنوان: التجريد في أصول الفقه. كما ذكر ركن الدين ابن الملاحمي الخوارزمي أن له كتابًا في الحدود [الخوارزمي 2007: 80، 396]. وأيضًا فقد انتقد ميل متفقهة زمانه إلى علوم الفلاسفة، ولعله يشير إلى تقديم أبي حامد الغزالي علم المنطق في كتابه المستصفى من علم الأصول، وما قرره من أنه لا ثقة بعلوم من لا يحقق هذا العلم [الخوارزمي 2008: 3]. وركن الدين ابن الملاحمي الخوارزمي على دراية بكتاب المستصفى من علم الأصول؛ فقد ناقش تحرير أبي على دراية بكتاب المستصفى من علم الأصول؛ فقد ناقش تحرير أبي حامد الغزالي - ولم يسمه - للخلاف في مسألة التحسين والتقبيح العقليين في كتابه المعتمد في أصول الدين [الغزالي ×: 1/ 86؛ الخوارزمي 2012: 846-850]،

14- أبو محمد الحسين بن عيسى المعروف ب: (ابين العارض)، أصولي معتزلي عاش بين: منتصف القرن الخامس إلى منتصف القرن السادس الهجريين/ منتصف القرن الحادي عشر إلى منتصف القرن الثاني عشر الميلاديين، وقع اسمه عند فخر الدين الرازي هكذا: أبو محمد بن الحسين بن عيسى، وعند تاج الدين السبكي هكذا: أبو محمد الحسين بن عيسى. له كتاب النكت، وكتاب المسائل في أصول الفقه. وبحسب فخر الدين الرازي فإنه اعتمد اعتمادًا كليًا في كتابيه على كلام أبي الحسين البصرى في المعتمد [الرازي 2004؛ 1461-1462].

42- أبو الفضل محمد بن أبي القاسم البقالي الخوارزمي (تـ562هـ/ 1167م)، وقيل: (زين المشايخ). ويبدو أنه هو صاحب كتاب الكبريت الأحمر في أصول الفقه الذي ينقل عنه بدر الدين الزركشي في البحر المحيط، وإن كان لم يذكر

كتابه ضمن قائمة كتب المعتزلة في المقدمة، بل ذكره مع كتب الحنفية؛ لكن الظاهر أنه فعلًا من المعتزلة؛ لأنه نقل عنه وعن بعض المعتزلة تحرير قول أبي علي الجبائي في قبول رواية خبر الواحد، ثم قال بدر الدين الزركشي عقب ذلك [الزركشي 1992: 4/ 318]: «... وهذا نقله صاحب الكبريت عنه، وهم أعرف بمذهبه، وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن إقليم خوارزم كان من معاقل المعتزلة في تلك الحقبة الزمنية، بل أصبح الانتساب إلى هذا الإقليم هو انتساب إلى مذهب المعتزلة [ياقوت 1993: 5/ 2192]= قوي الظن بنسبة مؤلف الكبريت الأحمر إلى هذا المذهب.

43- تقى الأئمة صاعد بن أحمد العجالي (تـ: ق6هـ/ ق12م)، متكلم معتزلي من أسرة حنفية، ولعله من طلاب ركن الدين ابن الملاحمي الخوارزمي [زابينه 2018: 1/ 325]، وينقل عنه بعض متأخري الزيدية [عز الدين 12014/ 436]. لـ كتاب الدرر، ويحتمل أنه في أصول الفقه؛ حيث ذكر أنه بحث فيه موضوع إفادة ظواهر الأدلة النقلية لليقين وأنه يشترط لتحقق ذلك ثلاثة عشر شرطًا [العجالي 1999: 418]، وهذه المسألة ترد في كتب أصول الفقه كما نراه عند فخير الدين الرازي وغيره [البرازي 1997: 1/ 390-407؛ المؤيد ×خ: 1/ 44/ و45-/ و؛ ابن المهدى 2018: 1/ 162-163]. ولعبل فخير الدين الرازي اطلع على تراث تقى الأئمة العجالي واستفاد منه في تقريره لقاعدة الاحتمالات العشر، وأيضًا في مناقشته لدلالة النفي التي تبناها عدد من متكلمي المعتزلة [العجالي 1999: 322؛ الرازي 2015: 1/ 124؛ الغزي 2019: 5]. وقد نُشر لهذه الشخصية كتاب في أصول الدين بعنوان: الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء؛ لكن المحقق لم يصب في تحديد هوية المؤلف [الغزى 2018: 296-297]. 44- أبو يعقوب سراج الدين يوسف بن أبي بكر السكاكي الخوارزمي (تـ626هـ/ 1229م)، من علماء اللغة المشهورين، وهو من المعتزلة؛ حيث انتسب إلى التوحيد والعدل [السكاي 1982: 406-407]، وهو كذلك من شيوخ العالم المعتزلي نجم الدين مختار الزاهدي الغزميني الخوارزمي (تـ658هـ/ 1260م) في علم الكلام [القرشي 1993: 3/164]. تناول في كتابه مفتاح العلوم - وهو كتاب في علوم اللغة - بعض الموضوعات التي يبحثها الأصوليون [السكاي 1982: 543: 673، 673، 683].

45- أبو حامد عنز الدين عبد الحميد بن هبة الله المدائني المعروف ب: (ابن أبي الحديد)، ذكر في كتابه شرح نهج البلاغة أن له كتبًا في أصول الفقه، منها قوله: «وأما خبر ذي اليدين وخبر تأبير النخل، فقد تكلمنا عليهما في كتبنا المصنفة في أصول الفقه»، وقوله: «... وهذا هو مذهب أكثر أصحابنا، أن النص مقدم على القياس، وقد ذكرناه في كتبنا في أصول الفقه» [المدائني 1959: 7/ 21، 10/ 30]؟ لكن الـذي رصدته المصادر هي أعمال أصولية له على كتب المخالفين لمذهبه، وهي: الاعتبار على كتاب الذريعة إلى أصول الشريعة للشريف المرتضى (تـ334هـ/ 1044م) من متكلمي الاثني عشرية، وقد ذكر أنه رد عليه نفيه للقياس [المدائني 1959: 1/ 290]، وانتقاد المستصفى لأبي حامد الغزالي، وتعليقات على المحصول في أصول الفقه لفخر الدين الرازى [الصفدي 2009: 18/ 77؛ ابن شاكر 1974: 2/ 259؛ حاجي ×: 2/ 1615؛ الخوانساري 1392: 5/ 22؛ فكرت 1995: 2/ 301]. وعز الدين ابن أبي الحديد المدائني مهتم بال د على كتب متأخري الأشعرية، تحديدًا فخر الدين الرازي، فنقض كتاب : محصل أفكار المتقدمين والمتاخرين من الحكماء والمتكلمين، والأربعيين في أصول الدين [الغزي 2018: 249، 300]. وقيد ذكر كذلك أن له كتابًا بعنوان: زيادات النقيضين، وقد تحدث فيه عن موضوع كيفية رؤية الله في الآخرة عند الصفاتية [المداني 1959: 61/1]، ولا ندري، هل هي زيادات على نقوضه الكلاميين بالزيادة مع أحد نقضيه الكلاميين بالزيادة مع أحد نقضه الأصولية؟

الغزميني الخوارزمي، من فقهاء الحنفية، ومن أتباع مدرسة أبي الحسين الغزميني الخوارزمي، من فقهاء الحنفية، ومن أتباع مدرسة أبي الحسين البصري الكلامية. له كتاب الصفوة في أصول الفقه [حاجي ×: 2/1080؛ كحالة 1083: ونسب له حاجي خليفة (تـ1067هـ/ 1657م) كحالة 1993: 3/883. ونسب له حاجي خليفة (تـ1067هـ/ 1657م) أيضًا المجتبى في أصول الفقه [حاجي ×: 2/1992]! ولا نعلم مدى دقة هذه المعلومة؛ لأن للزاهدي الغزميني كتاب المجتبى في أصول الدين، وهو كتاب ينقل عنه بعض متأخري علماء اليمن [ابن الوزير 1994: 5/60، 1081! الوزير 2002: 1213]، بل عده بعضهم من أحسن كتب المعتزلة في أصول الدين [الشوكاني 1998: 1973]. فيبدو أن حاجي خليفة ظن أن كتاب المجتبى في أصول الفقه، بينما هو في أصول الدين. علمًا أنه يُنسب للزاهدي الغزميني كتاب آخر يُعنون له بد: المجتبى؛ لكنه شرح لمختصر أبي الحسين القدوري (تـ284هـ/ 1037م) في الفقه الحنفي [الزركلي 2002: 7/193]، وقد اشتهر هذا الشرح بهذا العنوان وإن لم يُذكر في مقدمته [الكفوي 2017: 3/153].

47- أبو طاهر ركن الدين الطُّرَيْثِيثي (ت: ؟)، متكلم معتزلي مجهول، ويحتمل أنه عاش بعد القاضي عبد الجبار [الغزي 2016: 5-7]. خصص في كتابه متشابه القرآن (= مطبوع) الفصل العاشر لفن أصول الفقه، وضمنه سبعة أبواب [الطريبين 2015: 2013-2015].

هذا ما تمكنا من رصده، ولعله يكشف عن مستوى مشاركة المعتزلة العالية في علم أصول الفقه، وأيضًا ففي هذا الرصد ما يُشكل على ما ذكره حمادي ذويب من قلة التآليف الاعتزالية في أصول الفقه [ذريب 2009: 90]، فالواقع أنها كثيرة؛ لكن يجب أن نلحظ أمرين، الأول: فقدان أكثرها، والشاني: توقف أو ضعف الانتاج العلمي لدى المعتزلة من بعد منتصف القرن السابع الهجري/ منتصف القرن الثالث عشر الميلادي؛ بسبب دخول مذهبهم مرحلة الانقراض.

(6-6-1-5) استمداد الأصوليين من تراث المعتزلة الأصولى:

صحيح أن أكثر تلك المصنفات السابقة لم تصل إلينا، إلا أن آراء المعتزلة الأصولية مبثوثة في عموم كتب هذا العلم. كما أن تأثير بعض مصنفاتهم الأصولية ملموس في مؤلفات المذاهب الأخرى الأصولية؛ فقد تأثر بها واستفاد منها أطياف شتى من الأصوليين، بنحو مباشر وغير مباشر، وإن كان هذا التأثر والاستفادة يكاد ينحصر في بعض مؤلفات القاضي عبد الجبار وتلميذه أبى الحسين البصري على نحو محدد.

وممن تأثر بهم -بنحو مباشر- بعض أصوليي زيدية اليمن، وهذا أمر لا يستغرب للعلاقة التاريخية التي تربط بين هذين المذهبين. فمن هؤ لاء:

1- القاضي أبو الفضل جعفر بن أحمد بن عبد السلام البهلولي (ت573ه/ 1177م)، وهو من الشخصيات المؤثرة في زيدية اليمن [رحمني 2020: 237]. اعتمد في كتابيه: البيان في أصول الفقه، والتقريب في أصول الفقه اعتمادًا مباشرًا على القسم السابع من كتاب عيون المسائل للحاكم الجشمي. قال في ديباجة البيان [البهلولي 1165خ: 30/و]:

العمل الصالح، المسارعين في اكتساب العلم النافع، المهتمين باقتناء العمل الصالح، المسارعين في الخيرات= سألني شرح جملة من مسائل أصول الفقه كان الحاكم أبو سعد [المحسن بن] محمد بن كرامة البحشمي – رحمه الله – أو دعه كتابه الموسوم بـ:عيون المسائل في الأصول، وأذكر أدلة تلك المسائل التي ذكرها صاحب الكتاب مع تهذيب ما يحتاج إلى التهذيب منها، وتحقيق تلك الأدلة على وجه الاختصار الموصل إلى الفائدة، فأجبته إلى ذلك؛ إسعاقًا لطلبته وتعرضًا لثواب الله –تعالى – بإجابة مسألته، وسلكت في الاستدلال منهاج صاحب الكتاب، وجعلت ما أضمه إلى كلامه إما مقدمة له أو تفديبًا لعبارات أدلته وتحقيقًا لها؛ كيلا نخرج الكلام عن قانونه الذي وضع كتابه عليه. فأما ما أورده صاحب الكتاب في صدور المسائل من ذكر الاختلاف في المذاهب فرأيت نقله على وجهه، وألا أتعرض لغير والتسديد والمعونة والتأييد بمنه ورحمته».

ثم قال في ديباجة كتاب التقريب [البهلولي 2017: 21-22]:

«وبعد، فإني كنت شرحت مسائل أصول الفقه التي أودعها الحاكم أبو سعيد [كذا، أبو سعد] -رحمه الله - في كتابه المسمى ب: عيون المسائل، وكنت قد اقتصرت في ذلك على شرح أدلتها التي أوردها في كتابه، وذكرت ما يحتاج إليه من التحقيق، ثم سألني بعد ذلك بعض الإخوان الذين اشتدت في العلم رغبتهم، وجد فيه سعيهم أن أورد في هذه المقدمة ذكر المذاهب في تلك المسائل وأدلتها، وأجرد ذلك عما عداه من اختلاف الناس في الأقاويل، وعن التحقيق للأدلة إلا ما لا بد منه في بعض المسائل؛ ليكون ذلك تقريبًا للمبتدئين وتسهيلًا لمسائل

الراغبيس، وسبيلًا إلى معرفة ما في كتاب البيان الذي هو شرح لهذه المسائل من التفصيل، فإنه كالمدخل إلى ذلك؛ فأجبتهم...».

2- سليمان بن ناصر بن سعيد السُّحامي (تـ600هـ/ 1204م)، اختصر كتاب المعتمد لأبي الحسين البصري. قال في ديباجة كتابه مختصر المعتمد [السحامي 887خ: 3/ ظ]:

«ذكرتم -حاطكم الله تعالى - أنكم أطللتم على كتاب المعتمد في أصول الفقه الذي صنفه الشيخ الأجل أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب -رحمه الله -، فنظرتم إلى ما فيه من حسن الترتيب وجودة التهذيب واللفظ الفصيح والمعنى الصحيح، غير أنكم استبعدتم فائدة الكتاب لِما ذكر فيه صاحبه من شبه المخالفين وأدلتهم والنقض لها والدقة في كثير مما نقضها به غيره، ولِما أورده من أدلة من وافقه فيما ذهب إليه وأورده من الاعتراض على تلك الأسئلة والكسر لها، وقلتم: إن فهم ذلك كله يحتاج إلى مدة مديدة وعناية شديدة؛ فرأيتم أن أفرد من الكتاب ما اختاره صاحبه من الأقوال وذهب إليه، وما أورده على نفسه من معتمدات الأسولة وأجوبته لها، وأذكر من ذكره من المخالفين له فيما ذهب إليه، وأقرن بذلك ذكر الإمام السيد أبي طالب -عليه السلام بذكر ما وافقه فيه من ذلك أيضًا أو خالفه، ثم أقتصر على ذلك دون ما ذكره من أدلة غيره وشبههم، وما أوضحه من النقيض لها والنقض لما نقضها الغير؛ ليكون ذلك كافبًا لمن أراد التوسط في هذا الفن، ووصلة توية لمن أراد المبالغة فيه؛ ففعلت ما أشرتم إليه من ذلك...».

واعتمد السحامي أيضًا في كتابه الفقهي شمس شريعة الإسلام في فقه أهل البيت عليهم السلام على كتاب المعتمد لأبي الحسين البصري في المقدمة الأصولية التي خصصها لأبواب أصول الفقه، فقال [السحامي ×خ: 1/5/ط]:

"كتاب أصول الفقه: هذه المسائل من أصول الفقه من المعتمد لأبي الحسين البصري وشرحها وبيانها فيه مبلغًا [كذا]، وفي الفائق للشيخ الحسن الرصاص بيانها فيه مختصرًا؛ فمن أحب الاستقصاء فالمعتمد، ومن أحب الاقتصار فالفائق، فإن مكن الله تعالى من شرحه وإلا ففي ذلك الكتابين كفاية كاملة".

8 – المؤيد بالله يحيى بن حمزة الموسوي (تـ749هـ/ 1348م) في كتابه الحاوي لحقائق الأدلة الفقهية وتقرير القواعد القياسية في الأصول الفقهية، قال في ديباجته [المؤيد \times \pm : 2 / e – 2 \pm]:

وأحسن ما وجدته من المصنفات فيه لأصحابنا الفئة العدلية من المعتزلة والزيدية هو كتاب المعتمد للشيخ العالِم النحرير الحبر علم المحققين أبي الحسين محمد بن علي البصري، فإنه كتاب لا يشق غباره ولا تنحصر على ممرِّ الدهور عجائبه وأسراره، رتب فيه الأصول وحصلها، وجمع فيه المسائل الفقهية وفصلها، وضمنه من فنون الغرائب، وأودعه من الأسرار والعجائب؛ فصار إمامًا للكتب وواسطة لعقدها، ومتقدمًا بالفضل عليها وإن بلغت كل مبلغ في جدها وجهدها، بيد أنه أطال فيه ذيول الكلام فانتشرت أطرافه، وطالت حواشيه فاتسعت بيد أنه أطال فيه ذيول الكلام فانتشرت أطرافه، وطالت حواشيه فاتسعت أكنافه، لم ينظمه بالعقود اللائقة، ولا حصره بالضوابط الرائقة، بل أرسل وليما وفقني الله – تعالى – لمطالعة كتابه هذا هذّبت أبوابه بالمعاقد والمناظم، ورتبت مسائله بالمقاصد والتراجم، ولخصت مسائله فوامنه و كشفت حقائقه، وأبرزت أسرار المدفونة، وأظهرت فوامنه و كشفت حقائقه، وأبرزت أسراره الخفية ودقائقه، وضمنتُ

للناظر في كتابي هذا ألا يجد في المعتمد معاني عزيزة إلا ويجدها فيه أكثر، ولا أسرارًا مودعة إلا وهي فيه أو فر، مع اختصاصه بالترتيب العجيب، والتلفيق الأنيق، الذي يعطي المسائل الرونق والحلاوة، ويكسبها الرشاقة والطلاوة. نعم، قد كان سبق من الشيخ العالم محمود الملاحمي تأليف كتاب سماه تجريد المعتمد، وما زاد فيه إلا أن قطع سِلْكَه فانتثرت عقوده، وحَلَّ نظامَه فتبددت شذوره؛ فأورث ذلك في لفظه التعقيد والإبهام، وأكسب معناه الصعوبة والإعجام».

وممن يلحظ تأثره من زيدية اليمن بكتاب المعتمد لأبي الحسين البصري بنحو غير مباشر، على الأقل بذكر أقواله وموافقته في بعض منها:

- 1- أبو محمد الحسن بن محمد الرصاص (تـ584هـ/ 1188م) في كتابه الفائق في أصول الفقه.
- 2- المنصور بالله عبد الله بن حمزة (تـ14 هد/ 1217م) في كتابه صفوة الاختيار في أصول الفقه.
- 3- أحمد بن محمد بن الحسن الرصاص (تـ656هـ/ 1258م) المعروف به: (الحفيد) في كتابه جوهرة الأصول وتذكرة الفحول.

ونلحظ أيضًا أن هناك عناية بذكر الآراء الأصولية لأبي عبد الله البصري في كتابي أبي طالب الهاروني في أصول الفقه؛ المجزي وجوامع الأدلة(١).

⁽¹⁾ لجوامع الأدلة نسختان، الأولى: هي ضمن المجموع الموجود في مكتبة فيينا – النمسا، برقم: [Cod. Glaser 205]، وقد كُتب هذا الرقم على الصفحة الأولى الفارغة من المجلد، وهو الكتاب الأول ضمن هذا المجموع، ويقع من (2/4-6)/4)، ويضم بقية المجموع: مسألة قتل المسلم بالذمي لأبي حامد الغزالي (64/6)، وكتاب مختصر في أصول الفقه ناقص من أول، يبدأ من (73/6-6)/4)، والنقص من آخره يبدد وكثيرًا، (73/6-6)/4)، وليدو كثيرًا، (73/6-6)/4

والكتباب الأول هو أحد أكثر الكتب تأثيرًا في أصول الفقه المعتزلي بين الزيدية [أنصاري 2018: 1/ 344].

ومن غير الزيدية:

1- أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي المشهور ب: (الشريف المرتضى)، من متكلمي الاثني عشرية؛ حيث نلحظ تطابقًا تامًا بين الغاية من تأليف كتابه الذريعة إلى أصول الشريعة وبين الغاية المذكورة في مقدمة كتاب المعتمد لأبي الحسين البصري. يقول الشريف المرتضى [المرتضى 361:11/2-2]:

تنبيه: ذكر حسن أنصاري -محيلًا على غيره- أن أبا طالب الهاروني كتب جوامع الأدلة في حياة شيخه أبي عبد الله البصري [أنصاري 2018: 1/ 344]؛ لكن هذا غير ظاهر لنا من خلال أسلوب أبي طالب الهاروني في جوامع الأدلة.

⁼ وكتاب المجازات النبوية للشريف الرضي، ناقص من أوله، يبدأ من (95/و-77/ظ) ثم من (100/و-131/ظ). تاريخ النسخ المذكور في آخر المجلد عام: (507ه)؛ حيث كتب الناسخ: قال في الأصل: وكان الفراغ من هذا الكتاب في يوم الثلاثاء لإحدى عشرة ليلة بقيت من ذي القعدة سنة ثلاث وأربعمائة. وفرغ من نسخة الكتاب الذي نسخت منه هذا الكتاب نصر بن أحمد بن الحسن البساط الكاتب في شعبان سنة أربع وأربعمائة. وكان فراغي من نسخه في العشر الأواخر من ذي القعدة سنة سبع وخمسمائة، ووفق ما في فهرس مخطوطات فيينا عن الكتاب فإن عنوانه: الخلاف في الأوامر [115] [Glaser Vienna 2017: 115]، وهذا ليس بصحيح، ويبدو أن المفهرس أخذه من الباب الأول للكتاب: «الخلاف في الأوامر»، فهو أول باب فيه، والمنوان الفرعي: «مختصر مسائل الخلاف في أصول الفقه، وهذا وإن كان أقرب للوصف منه والثنية: هي نسخة واقعة في مكتبة الأمبر وزيانا- إيطاليا، برقم: [148]، ونسخت في تاريخ: والثانية: هي نسخة واقعة في مكتبة الأمبر وزيانا- إيطاليا، برقم: [189]، ونسخت في تاريخ: مؤلفه؛ بخلاف نسخة فينا؛ فإنه لا يوجد فيها أي ذكر لعنوان الكتاب ولاحتى اسم مؤلفه والمجمع 2000: 3/121.

«... فقد وجدت بعض من أفرد في أصول الفقه كتابًا وإن كان قد أصاب في كثير من معانيه وأوضاعه ومبانيه= قد شـر د من قانون أصول الفقه وأسلوبها، وتعداها كثيرًا وتخطاها؛ فتكلم على حد العلم والظن وكيف يُولد النظر العلم، والفرق بين وجوب المسبب عن السبب، وبين حصول الشبيء عند غيره على مقتضى العادة، وما تختلف العادة وتتفق، والشروط التي يعلم بها كون خطابه -تعالى- دالًا على الأحكام، وخطاب الرسول -عليه السلام-، والفرق بين خطابيهما بحيث يفترقان أو يجتمعان، إلى غير ذلك من الكلام الذي هو محض صرف خالص للكلام في أصول الدين دون أصول الفقه. فإن كان دعا إلى الكلام على هذه المواضع أن أصول الفقه لا تتم ولا تثبت إلا بعد ثبوت هذه الأصول؛ فهذه العلة تقتضى أن يتكلم على سائر أصول الدين من أولها إلى آخرها وعلى ترتيبها؛ فإن أصول الفقه مبنية على جميع أصول الدين مع التأمل الصحيح، وهذا يوجب علينا أن نبتدئ في أصول الفقه بالكلام على حدوث الأجسام وإثبات المحدث وصفاته وجميع أبواب التوحيد، ثم بجميع أبواب التعديل والنبوات. ومعلوم أن ذلك مما لا يجوز فضلًا عن أن يجب، والحجة في اطراح الكلام على هذه الأصول هي الحجة في اطراح الكلام على النظر وكيفية توليده وجميع ما ذكرناه».

وهذه الغاية من التأليف تشبه الغاية التي ذكرها أبو الحسين البصري، يقول في ذلك [البصري 1964: 1/7]:

«... شم الذي دعاني إلى تأليف هذا الكتاب في أصول الفقه، بعد شرحي كتاب العهد [كذا، العمد] واستقصاء القول فيه= أني سلكت في الشرح مسلك الكتاب في ترتيب أبوابه، وتكرار كثير من مسائله، وشرح

أبواب لا تليق بأصول الفقه من دقيق الكلام؛ نحو القول في أقسام العلوم وحد الضروري منها والمكتسب، وتوليد النظر العلم ونفي توليده النظر، إلى غير ذلك؛ فطال الكتاب بذلك وبذكر ألفاظ العهد [كذا، العصد] على وجهها، وتأويل كثير منها= فأحببت أن أؤلف كتابًا مرتبة أبوابه غير مكررة، وأعدل فيه عن ذكر ما لا يليق بأصول الفقه من دقيق الكلام؛ إذ كان من علم آخر، لا يجوز خلطه بهذا العلم، وإن يعلق [كذا، تعلق] به من وجه بعيد، فإنه إذا لم يجز أن يُذكر في كتب الفقه: التوحيد والعدل، وأصول الفقه، -مع كون الفقه مبنيًا على ذلك مع شدة اتصاله بهأن لا يجوز ذكر هذه الأبواب في أصول الفقه على بعد تعلقها بها، ومع أنه لا يقف عليها فهم الغرض بالكتاب= أولى».

وأبو الحسين البصري كتب كتابه قبل وفاة شيخه القاضي عبد الجبار عام: (415هـ/ 1024م)؛ بدلالة دعائه له بطول البقاء [البصري 1024: 1/2]، وهو على دراية بمعاصره الشريف المرتضى؛ إذ نقض كتابه الشافي في الإمامة الذي هو في الأساس نقض لباب الإمامة من كتاب المغني [الجشمي 2017: 402] الذي هو في الأساس نقض لباب الإمامة من كتاب المغني [الجشمي 604]، وعليه؛ فليس من المستبعد وقوف الشريف المرتضى على كتاب المعتمد وتأثره به، لا سيما إذا علمنا أنه متأثر كثيرًا بالمعتزلة، ويعتني بنقل آراء أبي علي وأمول وأبي هاشم الجبائيين، وهذا ظاهر في كتبه الكلامية؛ كالملخص في أصول الدين، والذخيرة في علم الكلام، بل ذكر الحاكم الجشمي أن التوحيد والعدل بالتحرير الاعتزالي – صار مذهبًا للاثني عشرية بسبب الشريف المرتضى [الجشمي [الجشمي لا على الشريف المرتضى [الجشمي الاثني عشرية لأصلي المرتضى [الجشمي الاثني عشرية لأصلي التوحيد والعدل سابق على الشريف المرتضى بعقود.

2- القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين ابن الفراء البغدادي (ت.858هـ/ 1066م)، إمام الحنابلة في عصره، في كتابه العدة في أصول الفقه. قال محقق الكتاب [أبريعل 1990: 1/ 42-42]:

وأما المصادر في الفقه وأصوله، فقد كان لها نصيب الأسد في الكتاب، وهي على قسمين، قسم لم يصرح المؤلف بالرجوع إليه، وقسم صرح بالرجوع إليه: أما القسم الأول: فقد تمكنت من الاطلاع على مصدرين، كان لهما أكبر الأثر في منهج المؤلف ومادته. أو لا: الفصول أو أصول الجصاص لأحمد بن علي الرازي، أبو بكر الجصاص مخطوط، فقد نقل عنه بالنص في ص 100، عند الكلام على البيان وأقسامه، كما أفاد منه في مواضع أخرى، أشرنا إليها في حينها. ثانيًا: المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين البصري، مطبوع فقد أفاد منها المؤلف في نقل آراء المعترلة، وأدلتهم، كما أفاد منه في بعض الجوانب المنهجية».

3- أبو الفتح أحمد بن علي بن برهان البغدادي (تـ185هـ/ 1124م)، من كبار علماء أصول الفقه في عصره، وكثيرًا ما ينقل الأصوليون عن كتبه. استفاد من كتاب المعتمد لأبي الحسين البصري [ابن برهان 2019: 51].

4- أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر الرازي المتكلم الأشعري المشهور. قال في الإبهاج في شرح المنهاج عن كتاب ابن العارض: «له كتاب في أصول الفقه سماه النكت، ورأيت عبارته تشابه عبارة المحصول؛ فعلمت أن الإمام كان كثير المراجعة له» [السبكي 2004: 4/ 1461-1462]؛ لكن يبدو أن سبب تشابه عبارة فخر الدين الرازي في كتابه المحصول في أصول الفقه -وهو كتاب سيكون له تأثير بالغ على الأصوليين فيما بعد- مع عبارة ابن العارض هو لأن ابن العارض نفسه كان يأخذ ألفاظ أبي الحسين البصري من دون إشارة

لذلك، وقد نبه على هذا فخر الدين الرازي نفسه وانتقده على هذا التصرف [الرازي 2004: 297]. وقد ذكر شهاب الدين القرافي أن كتاب المحصول لفخر الدين الرازي مبنى على أربعة كتب، اثنان منها للمعتزلة، وهما: المعتمد، وشرح العمد لأبي الحسين البصري [القرافي 1995: 1/19]، بل ذكر شمس الدين ابن خلكان (تـ 1 8 6 هـ/ 1282م) أن كتاب المحصول مأخوذ من كتاب المعتمد [ابن خلكان 1978: 4/ 271]! وفخير الدين الرازي هو أحد المتأثرين بأبي الحسين البصري، وتأثره لم يقتصر على علم أصول الفقه فحسب، بل حتى تأثر به في أصول الدين. وقد أحصى عز الدين ابن أبي الحديد المدائني عدد المسائل التي خالف فيها فخر الدين الرازي مذهبه الأشعري ووافق فيها أبا الحسين البصري فبلغت ستًا وعشرين مسألة في علم الكلام [المدانني 3297خ: 440/ظ41-/و]! ولا عجب في ذلك ففخر الدين الرازي يجل أبا الحسين البصري، ويفضله على كثير من المعتزلة، وله عناية بكتبه وكتب أتباع مدرسته من معتزلة خوارزم. يقول فخر الدين الرازي في ذلك [الرازي 2004: 296]: «واعلم أن كلام أبي الحسين في كلا الأصولين كلام متين، وإنما يعرف قدره من نظر فيه بعين الإنصاف، وقابله بكلام من قبله؛ حتى نجد التفاوت الشديد والبون العظيم».

5- أبو الحسن سيف الدين علي بن أبي علي الآمدي (تـ 31 هـ/ 1233م) في كتاب الإحكام في أصول الأحكام. ذكر ولي الدين ابن خلدون أنه لخص في كتاب هذا أربعة كتب، منها: كتاب العمد للقاضي عبد الجبار، وكتاب المعتمد لأبي الحسين البصري [ابن خلدون 2005: 3/1].

6- أبو عمر تقي الدين عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري (تد643هـ/ 1245م) المشهور بـ: (ابن الصلاح). قال في الإبهاج في شرح

80

المنهاج في سياق كلامه السابق عن كتاب ابن العارض [السبكي 2004: 4/ 1461-1462]: «وقد انتخب ابن الصلاح هذا الكتاب ووقفت عليه بخط ابن الصلاح وكتبت منه فوائد».

7- أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، من أصوليي المالكية. ذكر في مقدمة شرحه للمحصول مصادره، فمن كتب المعتزلة التي اعتمدها كتب أبي الحسين البصري، وهي: كتاب المعتمد، وشرح العمد، والقياس الكبير، والقياس الصغير [القرافي 1995: 1925].

8- أبو نصر تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، من أصوليي الشافعية. ذكر من ضمن مصادر كتابه رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب كتاب العمد للقاضي عبد الجبار، وكتاب المعتمد لأبي الحسين البصري [السبكي 1999: 1/ 233].

9- أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، من أصوليي الشافعية. ذكر أنه اعتمد في كتابه البحر المحيط في أصول الفقه على مصادر اعتزالية، وهي: كتاب [شرح] العمد وكتاب المعتمد لأبي الحسين البصري، وكتاب النكت لابن العارض. إضافة إلى كتاب الكبريت الأحمر، إذا ثبت صحة تحليلنا السابق [الزركشي 1992: 1/ 8-9].

وغير هؤلاء، ولسنا هنا في مقام حصر من استفاد من كتب المعتزلة الأصولية من علماء الأصول أو تأثر بها؛ فإن هذا متعذر؛ لكن لعل فيما ذكرناه ما يعطي دلالة على مدى حضور مؤلفاتهم لدى المذاهب الأخرى وتأثيرها فيهم.



(2-2) القاضي أبو يوسف القزويني

(1-8-1) ميلاده ورحلاته ووفاته:

ولد القزويني أبو يوسف عبد السلام بن محمد بن يوسف بن بُندار في بلدة قزوين الواقعة في إقليم الجبال أو ما يُعرف في إطلاق آخر باسم العراق العجمي، وهو أحد الأقاليم المكونة له: (إيرانشهر) [البندادي 1954: 1/ 136، وهذه المدينة الإيرانية تقع جنوبي بحر قزوين (بحر الخَزَر قديمًا) في سفح جبل متاخم للديلم [اليعقوبي 1892: 271]، ضمن الإقليم الرابع بحسب تقسيم الجغرافيين الكلاسيكيين [الزيات 2019: 49-50]. وكانت هذه المدينة عاصمة للصفويين في مرحلة زمنية معينة من تاريخهم، بعد تكرر اجتياح العثمانيين لعاصمتهم الأولى مدينة تبريز [بوزورث 2013: 2013)، التي كانت تعد قاعدة إقليم أذربيجان التاريخية [أبو الفداء 1840: 400-101].

وكان ميلاده في نصف شعبان/ 18 يونيو من عام: (393هـ/ 1003م) [ابن عساكر 1995: 36/ 220م) النجبي 1903: 10/ 603 السبكي 1992: 5/ 121]، ولعله أقرب الأقوال التي ذكرت في تاريخ ميلاده؛ لأن القزويني ذكره لغيره [الذهبي 2003: 10/ 603]، وكذلك يتفق مع ما ذكره ابن سكرة من أن القزويني أخبره أنه سمع وهو في الرابعة من عمره عام سبع وتسعين [ابن حجر 2002: 2/ 5/ 171]. وقيل في عام: (391هـ/ 1001م) [الرانعي 1987: 3/ 871]. وقيل في عام: (1010هـ/ 1001) [ابن الأثير 2004: 8/ 898]، والقول الأخير مستبعد في عام: (11 هـ/ 1020م) [ابن الأثير 2004: 8/ 898]، والقول الأخير مستبعد في ظل ثبوت تلمذت على بعض الشخصيات التي توفيت أوائل القرن الحادي عشر الميلادي.

ثم بدا للقزويني بعد أن تلقى تعاليمه الأولية أن يرحل في طلب العلم،

فجال عدة مدن، منها مدينة الري وهمَذان [القرشي 1993: 2/422]، ثم انتقل إلى أصفهان وبغداد وسكن في الثانية، ثم رحل إلى الشام وعاش في طرابلس الشام وأقام فيها مدة، ويبدو أنه جرى له في مدة إقامته بطرابلس مراسلة مع جد جد كمال الدين ابن العديم (تـ660هـ/ 1262م) أو مع أبي نصر ابن النحاس [ابن العديم 2010: 155-163]. ورحل كذلك إلى حران ومصر [الذهبي 2003: 10/ 599؛ القرشي 1993: 2/ 422؛ السبكي 1992: 5/ 121]، ولعلم التقى بأبي العلاء المعري (تـ449هـ/ 1057م) في معرة النعمان؛ حيث دار بينهما حديث سخر منه القزويني ووصفه في موضع آخر بـ: (ملحد المعرة) [باقوت 1993: 1/ 303، 306-307]! ومكث في مصر قرابة أربعين سنة، ثم رجع رجوعه الأخير إلى بغداد. ودخوله مصر كان في عهد حكم الحاكم بأمر الله العبيدي (حكم بين: 386-411هـ/ 996-2011م)، بحسب ما ذكر أسامة ابن منقذ (تـ584هـ/ 1188م)، وإذا صحت هذه المعلومة فسيكون دخول القزويني مصر في أواخر عهد الحاكم بأمر الله العبيدي، لما كان القزويني في أواخر العقد الثاني من عمره [ابن منقذ 1991: 1/ 201]، ونحن نشك في صحة هذه المعلومة، فيبدو أن القزويني دخل مصر بعد وفاة الحاكم بأمر الله العبيدي عام: (411هـ/ 1021م).

وقد اجتمع له خلال ترحاله ثروة من الكتب حملها معه إلى بغداد [ابن المجوزي ×ب: 21/12]، زادت على أربعين ألف مجلد، وبيعت في سنين [القرشي 290: 2/24]. وكان حريصًا على جمع الكتب واقتنائها، حتى أن الحاكم بأمر الله العبيدي -بحسب ما ذكره أسامة ابن منقذ - وصل القزويني بصلات سنية لما قدم مصر، فاستعفى منها وطلب منه أن يجعل صلته كتبًا ينتخبها من خزانة الكتب فأجابه إلى ذلك [ابن منقذ 1991: 1/20]. وكان القزويني يذكر

أنه ملك ستين تفسيرًا منها: تفسير ابن جرير الطبري (تـ10 هـ/ 923م)، وتفسير أبي القاسم البلخي، وتفسير أبي على الجبائي، وتفسير ابنه أبي هاشــم، وتفسير أبي مسلم ابن بحر الأصفهاني وغيرهم. وأهدى إلى الوزير السلجوقي نظام الملك الطوسي (تـ85 هـ/ 1092م) أربعة أشياء لم يكن لأحد مثلها: غريب الحديث لإبراهيم الحربي بخط أبي عمر بن حيويه في عشر مجلدات، فو قف الوزير نظام الملك الطوسي بدار الكتب ببغداد. ومنها ديوان شعر الكميت بن زيد بخط أبي منصور في ثلاثة عشر مجلدًا. ومنها عهد القاضي عبد الجبار بخط الصاحب ابن عباد الطالقاني وإنشائه، قيل: كان سبعمائة سطر كل سطر في ورقة سمرقندي، وله غلاف آبنوس يطبق كالأسطوانة الغليظة. والرابع مصحف بخط بعض الكتاب المجودين بالخط الواضح، وقد كتب كاتبه اختلاف القراء بين سطوره بالحمرة وتفسير غريبه بالخضرة وإعرابه بالزرقة، وكتب بالذهب العلامات على الآيات التبي تصلح للانتزاعات في العهود والمكاتبات وآيات الوعد والوعيد وما يكتب في التعازي والتهاني [السبكي 1992: 5/ 121-122].

ثم استقر به التجوال في مدينة بغداد حيث توفي فيها في اليوم الرابع عشر من شهر ذي القعدة/ اليوم الرابع عشر من نوفمبر من عام: (488هـ/ 1095م) [ابن عساكر 1995: 36/ 2209؛ الذهبي 2003: 10/ 603]، وقيل عام: (483هـ/ 1090م) [السيوطي 1976: 86؛ الداودي 1994: 1/ 302]، وهو خطأ؛ لأنهما ذكرا أنه توفي عن 96 سنة، وكان ميلاده -عندهما- في عام: (403هـ/ 1100م). وقيل عام: (405هـ/ 1110م) [الرافعي 1987: 3/ 180]، والأول هو الصواب؛ عن 95 سنة وثلاثة شهور بالهجري (= 92 سنة وخمسة شهور بالمهجري (= 92 سنة وخمسة شهور بالميلادي) [الذهبي ١٤/ 358]، وبعض المؤرخين قدروا

عمره بست وتسعين سنة [ابن الجوزي ×ب: 17/ 22؛ الذهبي 2003: 10/ 603؛ الداودي 1994: 11/ 302]، والأول أدق. ودفن بمقبرة الخيزران بقرب أبي حنيفة ببغداد [ابن الجوزي ×ب: 17/ 22]، ولم يتزوج إلا في آخر عمره [ابن الجوزي ×ب: 22/ 12]. وقد ذكرت المصادر أن للقزويني أخًا يُقال له: إسماعيل [الرافعي 182: 2/ 303].

(2-8-2) شيوخه:

تتلمذ القزويني على عدد من الشخصيات، ويلاحظ أن توجهه لطلب العلم كان في سن مبكرة جدًا من حياته؛ نظرًا لتاريخ سماعه من بعض الشيوخ، ومن هؤلاء الشيوخ:

القاضي أبو القاسم يوسف بن أحمد بن كَجّ الدينوري (تـ 405هـ/ 1015م) والسبكي 1992: 5/121]. وأبو عمر عبد الواحد بن محمد بن عبد الله ابن مهدي الفارسي (تـ 4101هـ/ 1019م) [ابن عساكر 1995: 36/ 218؛ الذهبي 1985: الذهبي 1985: الفارسي (تـ 4101هـ/ 1019م) [ابن عساكر 1995: 36/ 218؛ الذهبي 1987]، سمع منه أخبار المحاملي في قزوين عام: (397هـ/ 1007م) [الرافعي 1987: 3/ 179]! أي لما كان في سن الرابعة بحسب تحديده لتاريخ ميلاده، وهو -أي سماعه في سن الرابعة - ما ذكره القزويني لابن سكرة [ابن حجر 2002: 2/ 5/171]. وأبو محمد عبيد الله بن محمد النيسابوري (تـ: ق 5هـ/ ق 11م)، سمع منه في هَمَذَان عام: (406هـ/ 1016م) [ابن الناسم 1016، 2018]. والمؤيد بالله أحمد بن الحسين الهاروني (تـ 11 4هـ/ 1021م) من أثمة الزيدية في طبرستان، روى عنه كتابه في الفقه الزيدي شرح التجريد [ابن الناسم 2001: 1/ 450- 451، 2/ 616؛ السياغي 1985: 1/ 41]. ووالده أبو بكر محمد بن يوسف (تـ 13 1 4هـ/ 2011م)، سمع منه

سنن الشافعي، وسمعها والده من أبي الحسين محمد بن المظفر البغدادي (تـ379هـ/ 989م) [الرافعي 1987: 3/ 178، 179]، ووالده كذلك سمع من القاضي عبد الجبار عام: (409هـ/ 1018م) [الرانعي 1987: 2/59]. وعمه أبو إسحاق إبراهيم بن يوسف (ت: ق5ه/ ق11م) سمع منه [الذهبي 2003: 10/ 600]. والقاضى عبد الجبار [ابن الجوزي ×ب: 17/ 21]، الذي كان يشغل منصب قاضي القضاة على مدن إقليم الجبال؛ كالري وقزوين وزنجان وأبهر وسهرورد وقم وساوه ودنباوند في الدولة البويهية [الرانعي 1987: 3/ 119]، قرأ عليه علم الكلام في الري [الذهبي 2003: 10/ 599]، وسمع منه الحديث في قزوين [ابن عساكر 1995: 36/ 219]، وميـزة هذ التلمذة أنها كانت في أواخر حياة القاضي عبد الجبار. وأبو طاهر الحسين بن على ابن سلمة الكعبى (تـ416هـ/ 1025م)، سمع منه في هَمَذَان [الذهبى 2003: 10/ 599؛ ابين أبي الرجال 2004: 3/ 41؛ ابين القاسم 2001: 1/ 564]. وأبو نعيهم الأصفهاني (تـ 430هـ/ 1038هـ)، سمع منه في أصفهان [الذهبي 2003: 10/ 999-600؛ الداودي 1994: 1/ 302؛ ابن أبي الرجال 2004: 3/ 41]. وأبو القاسم على بن محمد بن على العلوي الحسيني الزيدي الحراني الحنبلي (تـ33 4هـ/ 1042م)، سمع منه في حَرَّان [الذهبي 2003: 10/ 599].

(3-8-2) الأخذون عنه:

بطبيعة الحال أن يتتلمذ على القزويني ويروي عنه عدد من الشخصيات، ومنها:

أبو طاهر إبراهيم بن محمد بن عبد الرزاق الحيفي من أهل قصر حيفة (كان حيّا عام: 476هـ/ 1083م)، سمع منه في طرابلس [ابن عساكر 1995:

7/ 197، 36/ 218؛ ياقوت 1977: 2/ 332]. وأبو الحسين زيد بن على بن أبي القاسم الهوسمي اللاهيجاني الزيدي (كان حيًا عام: 500هـ/ 1106م)، قرأ عليه كتاب شرح التجريد في الفقه الزيدي [ابن القاسم 2001: 1/ 450-451، 2/ 616؛ السياغي 1985: 1/ 14]. وأبو الغنائم حمزة بن هبة الله بن محمد الحسنى النيسابوري الزيدي (تـ523هـ/ 1128م)، سمع منه في بغداد [الذهبي 2003: 11/ 385-386]. وأبو محمد محمود بن محمد بن مالك الرحبي المزاحمي (ت: حدود 525هـ/ 1131م)، سمع منه في بغداد [السمعاني 1984: 11/ 273؛ ابن عساكر 1995: 44/ 217، 73/ 50]. وأبو عبد الله الحسين بن محمد بن خسرو السمسار البلخي الحنفي المعتزلي (تـ526هـ/ 1132م) [الصفدي 2009: 13/ 39]. وأبو غالب أحمد بن الحسن ابن البناء البغدادي الحنبلي (تـ527هـ/ 1133م)، سمع منه عام: (477هـ/ 1084م) في بغداد [ابن عساكر 1995: 36/ 219]. وأبو عبدالله محمد بن الفضل بن أحمد الفراوي الصاعدي النيسابوري الشافعي (تـ30 5هـ/ 1136م) [الرافعي 1987: 3/ 178]. وأبو الحسين سعد الله بن على الأزري (تـ: حدود 530هـ/ 1136م) [السمعان 1984: 1/ 203-304؛ القرشي 1993: 2/ 220]. والقاضى أبو القاسم عبد الملك بن أحمد ابن المعافي القزويني (تـ34 5هـ/ 1140م)، حكى عنه في مكتوباته وتعاليقه [الرانعي 1987: 3/ 268]. وقاضي المارستان أبو بكر محمد بن عبد الباقي الأنصاري (تـ35 5 هـ/ 1141م) [الذهبي 1985: 18/ 617؛ السيوطي 1976: 68]. وقوام السنة أبو القاسم إسماعيل بن محمد التيمي الأصفهاني الشافعي (تـ3535هـ/ 1141م) [الذهبي 1985: 18/ 617]. وأبو القاسم إسماعيل بن أحمد ابن السمر قندي (تـ536هـ/ 1142م) [الذهبي 1985: 18/ 617]. وأب محمد هية الله بن أحمد بن عبيد الله ابن طاووس المقرئ البغدادي الدمشقي (تـ36 5هـ/ 1141م)، سمع منه شيئًا يسيرًا في بغداد وقد أقعد [ابن عساكر 1995: 36/ 1189 الذهبي 2003: 10/ 1600]. وأبو البركات عبد الوهاب بن المبارك الأنماطي (تـ38 5هـ/ 1143م) [الذهبي 2003: 10/ 6009 السيوطي 1769: 186]. وأبو البركات عمر بن إبراهيم العلوي الزيدي (تـ39 5هـ/ 1144م)، سمع منه أمالي القاضي عبد الجبار [ابن القاسم 2001: 1/ 565]. وأبو جعفر المهدي بن إسماعيل المرعشي العلوي (تـ39 5هـ/ 1145م)، سمع منه في بغداد [السمعان 1984: 11/ 1606]. وأبو السعادات بغداد [السمعان 1984هـ/ 1145م]. وأبو السعادات أحمد بن محمد العطاردي (تـ34 5هـ/ 1147م)، يُظن أنه من العدلية أحمد بن محمد العطاردي (تـ34 5هـ/ 1147م)، يُظن أنه من العدلية [الصفدي 2008: 8/ 76]. وأبو الفتح نصر بن المهدي الوَنكي الرازي (تـ 1984هـ/ 1155هـ/ 1155م).

(4-8-2-5) انتماؤه العقدي:

وصف القزويني بأنه من شيوخ المعتزلة، بل قيل عنه: إنه من المجاهرين بالاعتزال والمغالين فيه؛ لدرجة أنه يخاطر بدمه في مذهب لا يساوي [ابن الجوزي ×ب: 17/12؛ الرانعي 1987: 3/11؛ ابن الأثير 2004: 8/1883]! ويتظاهر باعتزاله حتى على باب الوزير نظام الملك الطوسي -المناصر للشافعية الأشعرية- فيقول لمن يستأذن عليه: قل أبو يوسف القزويني المعتزلي [السكى 1992: 2/122]!

وقد عاش القزويني قرابة النصف من عمره في مرحلة تدهور مذهب المعتزلة، بسبب زوال سلطة داعمي هذا المذهب من السلاطين البويهيين في بغداد عام: (447هـ/ 1055م) على يد الدولة السلجوقية التي تبنت حماية الانتماء السني أو الصفاتي في مقابل الدول التي كانت ترعى الانتماءات الشيعية، ولعل هذا ما حدا بالقزويني إلى أن يقول مقولته التي حفظت عنه: لم يبق من ينصر هذا المذهب غيري [ابن أبي الرجال 2004: 3/ 43]! لكن لا ينبغي أن تحمل هذه المقولة على ظاهرها؛ فإن للاعتزال بقية في آخر حياة القزويني وبعد وفاته بأكثر من قرن؛ في بغداد عاصمة الدولة العباسية وفي خوارزم، وكانت هذه الأخيرة من معاقل هذا المذهب [القزويني ×: 378].

نعم! يذكر فخر الدين الرازي أنه لم يبق من مدارس المعتزلة في عصره إلا مدرسة أبي هاشم الجبائي ومدرسة أبي الحسين البصري، وهذا يدل على انقراض مدرسة البغداديين قبل القرن السابع [الرازي 1938: 45]، إلا أن التلاشي الحقيقي لهذا المذهب بدأ يظهر فعليًا بعد الاجتياح المغولي للمشرق الإسلامي الذي بدأ في عام: (616ه/ 1219م) وانتهى توسعه عندما هُزم جيش القائد المغولي كتبغا نويان (تـ586ه/ 1260م) –أحد قادة هو لاكو (تـ633ه/ 1265م) – على يد السلطنة المملوكية المصرية في معركة عين جالوت التي جرت في فلسطين عام: (853ه/ 1260م) وجود عيم المعتزلة في أوائل القرن التاسع الهجري/ أوائل القرن الخامس عشر الميلادي [الغزي 2018: 297].

والمدرسة الاعتزالية التي ينتمي القزويني لها هي المدرسة البصرية، ويدل عليه تزييف أقوال البغداديين الأصولية المتفرعة عن اختياراتهم الكلامية؛ كجعلهم الأمر أمرًا لعينه وصيغته؛ وذلك لإنكارهم زيادة صفة الإرادة الإلهية. وهذه المسألة -أي زيادة صفة الإرادة - من مسائل الخلاف

المميزة بين البصريين والبغداديين [الخوارزمي 2007: 42-43]. والأقرب أيضًا أنه ينتمي تحديدًا إلى اتجاه أبي هاشم الجبائي، وهذا أمر لا يستغرب؛ وذلك بسبب تتلمذه أول عمره على حامل راية هذا الاتجاه في عصره، وهو القاضي عبد الجبار، بل قد غلب على المعتزلة في عهد الدولة البويهية الانتماء إلى الاتجاه البهشمي بسبب تبني الصاحب ابن عباد الطالقاني - وزير بني بويه - له [البندادي ×: 196]، حتى وجد من بعضهم من ترك الانتماء للاتجاه البغدادي وانتقل إلى الاتجاه البهشمي البصري؛ كأبي رشيد النيسابوري أحد أشهر طلاب القاضى عبد الجبار [الجشمي 2017: 198].

ويمكن أن نستشف موقفًا عدائيًا يكنه القزويني تجاه أبي الحسين البصري المحد طلاب القاضي عبد الجبار كذلك-؛ حيث ذكره في كتاب الواضح تارة بالتصريح واصفًا له بـ: (البصري الصغير)، وتارة بالتعريض واصفًا له بـ: (بعض من صنف في أصول الفقه من المنتسبين إلى المعتزلة وليس منهم). وقد تبين أنه يقصد أبا الحسين البصري بمقابلة ما ذكره عنه في كلا الموضعين بما في كتاب المعتمد إضافة إلى مختصره تجريد المعتمد لركن الدين ابن الملاحمي الخوارزمي. وقد اتهمه بالتسرع إلى الاعتراض؛ منتقدًا إياه في اعتراضه على القاضي عبد الجبار في الحد الذي ذكره للنسخ وللقياس [المصري 1964: 1964-999؛ الخوارزمي 2011: 1911]!

ولعل وجود هذا الموقف العدائي يرجع إلى ما ذكره الحاكم الجشمي المعاصر للقزويني - من أن شيوخ المعتزلة في وقته كانوا ناقمين على أبي الحسين البصري لسببين، الأول: لإفساده كثيرًا من أدلة البهشمية، وما كتابه الكلامي الذي أطلق عليه عنوان تصفح الأدلة إلا عملية تصحيحية داخل المذهب من الجهة الاستدلالية في المقام الأساس. والثاني: لاشتغاله بعلوم

الفلسفة [الجشمي 2017: 402]، بل يذكر عز الدين ابن أبي الحديد المدائني أن لأبي الحسين البصري شرحًا على كتب الفيلسوف اليوناني أرسطوطاليس (تــ222 ق.م) في المنطق [المدانني 1996: 84-88]! واتهامه بالتوجه الفلسفي كذلك يُذكر عند بعض متكلمي الصفاتية [الشهرستاني 2019: 1/ 316]. مع أن أبا الحسين البصري معظم لشيوخه البهشمية، وقد دافع عنهم لما انتقص من قدرهم القاضي الباقلاني في كتابه الهداية [البصري 2006: 35]؛ لكن كل هذا لم يشفع له عند القزويني؛ حتى أنه كتب على ظهر كتاب تصفح الأدلة [الرانعي 1987: 3/ 188]:

سَبَكْناه ونحسَبُه لُجَيْنًا فأبدى الكِيرُ عن خَبَثِ الحديدِ

وهذا يبين مدى سخط القزويني على أبي الحسين البصري؛ لكن هذا لا ينفي عن الثاني الانتماء الاعتزالي، وإنما هذا مجرد حكم أطلقه القزويني عليه، وواقع أبي الحسين البصري وأتباع مدرسته والمصادر تشهد كلها بأنه من المعتزلة، وإن كان ذكر أحد متكلمي اليهود من المتأثرين بالاتجاه البهشمي أن المتكلمين -ويبدو أنه يقصد المعتزلة - كفروا أبا الحسين البصري لأجل إنكاره الأعراض [37: 2006 Schmidtke) البصري في مسألة وبغض النظر عن عدم دقة تصويره لرأي أبي الحسين البصري في مسألة الأعراض = إلا أننا لم نجد ما يشهد بصحة هذا النقل -أي التكفير - فيما اطلعنا عليه من مصادر، نعم! هناك اعتراض على منهجه الكلامي من قبل البهشمية -سواء كانوا معتزلة أم من غيرهم -؛ إذ تتحدث المصادر عن وجود نقض لكتابه تصفح الأدلة كتبه أحد متكلمي الاثني عشرية في القرن السادس الهجري/ الثاني العشر الميلادي [الرازي 1404: 110؛ الخوانساري

(5-8-5) مذهبه الفروعي:

المشهور أن القزويني معدود من الحنفية [القرشي 1993: 2/1214؛ الغزي 1989: 4/339 الهروي 2012: 359: وهو المذكور في أقدم مصادر ترجمته نقلًا عن معاصريه [ابن عساكر 1995: 36/129]. إلا أنه تُرجم له في طبقات الشافعية [السكي معاصريه [ابن عساكر 1995: 36/199]. إلا أنه تُرجم له في طبقات الشافعية [السكي 1992: 5/121]، وتاج الدين السبكي يتوسع في نسبة العلماء إلى مذهب الشافعية، وانتقد لأجله [الكوثري ×: 63]، ولعل مستنده في هذه النسبة هو لأجل سماع القزويني سنن الشافعي من والده، وكذلك لأنه كان للشافعية حضور في بلدة قزوين، إلا أننا نظن لو أن تاج الدين السبكي وقف على كتاب الواضح لما عده من الشافعية! وقيل عن القزويني كذلك بأنه كان زيدي المذهب في الفروع [السبكي 1992: 5/121]، والزيدية مذهب كلامي فروعي. والأقرب أنه حنفي المذهب، لا سيما في كتاب الواضح؛ حيث يدل على هذا عنايته بنقل أقوال فقهاء الحنفية، وأهل العراق منهم تحديدًا، واختياره لها، كما أن بعض من نقل عن هذا الكتاب من الأصوليين نسبوا صاحبه إلى الحنفية.

وعلى أي حال؛ فقد كان عامة المعتزلة في زمن القزويني ينتمون إلى مذهب الحنفية [زابنه 2018: 1/315]، بل كان طائفة من فقهاء الحنفية -وهم حنفية العراق - يتبنون مذهب المعتزلة الكلامي، وقد ذكر القاضي ابن العربي (تـ3 4 5 هـ/ 1148م) أنه لم يُر حنفي في خراسان والعراق إلا معتزلي أو كرامي [ابن العربي 2013: 212-213]! وهذا بعكس اتجاه فقهاء الحنفية الآخر -وهو اتجاه غالب على الحنفية - الذي كان يتبنى ما سيطلق عليه متأخرًا في الكلاميات بـ: (الماتريدية)، مع أن أبا القاسم البلخي ذكر -في إشارة مهمة متعلقة بتاريخ نشأة المذاهب - أنه قد يجد في أهل الفقه الذين يسمونهم

الحشوية -حسب تعبيره ويقصد أهل الحديث-: أهل الرأى من يشارك هؤلاء الحشوية آراءها الاعتقادية [البلخي 2018ب: 204]! فهل يعني هذا أن تبني الاتجاه العدلي كان هو السمة الغالبة على فقهاء أهل الرأى في تلك الحقبة؟ مع ملاحظة صعوبة نسبة هذا الاتجاه لأبي حنيفة وقدامي أصحابه، بحسب ما لدينا من نصوص، وإن كان ير د في بعض كتب أهل الحديث نسبة القول بخلق القرآن إلى أبى حنيفة [عبدالله 1986: 1/ 182-185]! وبعضها تنكر هذه النسبة أصلًا، أو تروى تراجعه عن هذا القول [البغدادي 2001: 15/ 516-518]، إلا أن القول بخلق القرآن يقول به من لا يو افق المعتزلة في بقية أصولهم المميزة [الخياط 1925: 126]، حتى القاضي عبد الجبار حكى قصة عن أحد رجالات المعتزلة يُفهم منها أن أبا حنيفة وصاحبيه مخالفون لمنهج المعتزلة [عبد الجبار 2017: 245]، وكذلك فالجصاص الرازي يقر بأن أبا حنيفة لا يقول بأصل الوعيد [الجصاص 2007: 1/ 102]؛ لكن الواقع التاريخيي يقول: إن المنتمين لمذهب أهل الرأى لا سيما العراقيون منهم في القرن الثالث والرابع الهجريين/ التاسع والعاشر الميلاديين؛ كان يغلب عليهم تبنى مذهب المعتزلة الكلامي. ومن أشهر فقهاء الحنفية المعتزلة العراقيين: أبو الحسن الكرخي، وأبو عبدالله البصري، والجصاص الرازي، وأبو الحسين القدوري، وأبو عبد الله الصيمري.

(6-8-2) هل كان زيديًا؟؛

ذكرت بعض المصادر أن القزويني كان يتبنى مذهب الزيدية [ابن الأثير 2004: 8/ 1908؛ الذهبي 2003: 10/ 602]، وترجم له بعض متأخري زيدية اليمن [ابن أبي الرجال 2004: 3/ 14/ ابن القاسم 2001: 1/ 563]. ولا نعلم مدى دقة هذه النسبة، وليس في كتاب الواضح ما يدل على كونه من الزيدية، بل رأيناه

يذكر مسألة حجية إجماع أهل البيت، ولا يصحح القول بأنه حجة، وإنما ينسبه للزيدية بصيغة (الزعم)، بينما لا نعرف خلافًا يُذكر بين أصوليي الزيدية على كون إجماع أهل البيت حجة [الهاروني 1986: 247-253؛ الهاروني 2012: 98-100؛ المنصور 2019: 252-256؛ الجرجاني 4809خ: 131/ ظ؛ البهلولي 2017: 98-201؛ المنصور 2012: 252-256).

وقد ترجم ابن القاسم (تـ152 هـ/ 1739م) للقزويني ترجمة أخرى مقتضبة في باب الكنى: أبو يوسف القزويني، مستندًا فيما يبدو على أحد إسنادات الزيدية –وكثير من تراجم الزيدية عنده مأخوذة من الإسنادات والإجازات –، وفيها ما يدل على أنه لم يعرفه –وإن كان قد ترجم له باسم: عبد السلام ذاكرًا لهذه الكنية والنسبة –، واقتصر فيها على كونه يروي شرح التجريد، وأن زيد بن علي الهوسمي يرويه عنه، ثم قال: «والظاهر أنه القاضي يوسف بن الحسن» [ابن القاسم 2001: 3/ 1300]. ثم جاء مجد الدين المؤيدي (تـ1428هـ/ 2007م) – في عصرنا الحاضر – فذكر في سياق ذكره لسند شرح التجريد أنه قد وقع البحث البليغ عن اسم القزويني هذا وأحواله فلم يتضح إلا ما قاله ابن القاسم؛ من أنه يوسف بن الحسن القاضي الخطيب أحد زيدية إير ان [المؤيدي 2012: 1/ 686-687].

ويستشف من هذا أن القزويني لم يكن مشهورًا في أدبيات زيدية اليمن وليس له حضور لدى متأخريهم حتى عصرنا هذا. ويمكننا أيضًا أن نستند على مقولة القزويني السابقة: لم يبق من ينصر هذا المذهب غيري لنفي كونه زيديًا؛ وذلك بسبب أن للزيدية وجودًا ملحوظًا في زمن القزويني، بل قد كانت لهم دول قائمة؛ سواء في شمال إيران أم في شمال اليمن، وقد استمر الوجود الزيدي في شمال إيران إلى وقت ظهور الدولة الصفوية

في القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي [رحمتي 2020: 313]. وخصوصًا إذا أخذنا بعين الاعتبار أن ترجمته المذكورة لدى الزيدية لعلها مقتبسة من مصادر غير زيدية ك: سير أعلام النبلاء لشمس الدين الذهبي (تـ 748هـ/ 1347م) [ابن أبي الرجال 2004: 3/14]، ولعل ما دعا إلى اقتباسها واعتباره زيديًّا هو وجود هذه النسبة، وأيضًا وجود اسم القزويني في سلسلة بعض إسنادات كتب الزيدية، أو تتلمذ بعض الزيدية عليه. وليس في ذلك ما يدل على كونه زيديًا؛ إذ إن وجود المعتزلي في سلسلة إسناد الزيدية -كالحاكم الجشمي-، أو تتلمذ بعض الزيدية على يد معتزلي -كالقاضي عبد الجبار -= لا يدل بمجرده على أن ذلك المعتزلي من الزيدية أو العكس؛ إذ إن هناك علاقات تاريخية تربط بين المعتزلة والزيدية، بل كان معتزلة بغداد يصنفون بأنهم زيدية [ابن زنجويه 2012: 626، 626؛ الملطى 2009: 27]، والقول بتفضيل على بن أبي طالب على الخلفاء الثلاثة -وهو في مرات مستند من ينسب بعض المعتزلة للزيدية- وهو قول البغداديين وبعض البصريين من المعتزكة [عبد الجبار ×: 20/ 2/ 113-115، 120؛ المدائني 1959: 1/ 7-10]، وإن كان جميع المعتزلة لا يوافقون المذهب الزيدي القائم في تلك الحقبة في مسألة طريقة ثبوت الإمامة [الإسكافي 1981: 44؛ الخوارزمي 2007: 561، 573؛ المؤيد 1988: 131]. وهذا أمر تجب ملاحظته للدارس لتاريخ المذاهب الإسلامية؛ فتفضيل على بن أبي طالب على الخلفاء الثلاثة مسألة خلافية داخل مذهب المعتزلة، دون طريق ثبوت الإمامة.

فإذا أخذنا ما سبق بعين الاعتبار، وأخذنا أيضًا ما ذكر عن القزويني من أنه كان يقول لمن يستأذن له على الوزير نظام الملك الطوسي مصرحًا باعتزاله: قل أبو يوسف القزويني المعتزلي، وقوله الآخر: لم يبق من ينصر

هذا المذهب غيري= تصبح نسبته إلى الزيدية بعيدة، بل تكاد لا تصح، ولعل مما يشهد لهذا أن القزويني منسوب إلى الحنفية في نصوص بعض طلابه الذين أخذوا عنه قبل وفاته بقرابة عشر سنوات، أي لما كان مستقرًا استقراره الأخير في بغداد [ابن عساكر 1995: 36/219].

وعلى أي حال؛ فهناك تطابق شبه تام بين الأصول الكلامية للمعتزلة والزيدية، إضافة إلى تقارب ظاهر بين المذهب الفروعي للزيدية وبين مذهب الحنفية. وقد ذكر صالح المقبلي أن الخلاف بين المعتزلة وبين الزيدية ينحصر في مسائل الإمامة [المقبلي ×: 11]، وتحديد رأى حول مسألة الإمامة هو العلامة المميزة بين متكلمي المعتزلة ومتكلمي الزيدية في تلك الحقبة؛ لتطابق بقية الأصول الكلامية الأخرى فيما بينهم. ولعل هذا التقارب والتطابق هو الذي حدا بنصير الدين الطوسي (تـ72 6هـ/ 1274م) أن يصف المذهب الزيدي بأنه عبارة عن أصول اعتزالية وفروع حنفية إلا في مسائل معدودة [الطوسي 1440: 740]! لكن الحقيقة في هذا اختزال لمذهب الزيدية، وهو مذهب مستقل قائم له علماؤه وكتبه. ولا سيما إذا لاحظنا آراء قدامي أئمة الزيدية في اليمن، قبل أن ينقل القاضي جعفر البهلولي كتب المعتزلة والزيدية العراقيين والإيرانيين، ويحدث نقلة نوعية في المذهب الكلامي الزيدي في اليمن جعلته يقترب من الصبغة البهشمية البصرية [انصاري 2018: 1/ 352]، وكذلك لاحظنا الموقف الزيدي المعادي للمعتزلة الموجود في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، ومحاولة إظهار خلاف حقيقي بين الزيدية والمعتزلة في أصل التوحيد والعدل [حميدان 1436: 264، 267}؛ لكن الذي يهمنا أنه قد يكون هذا التوافق هو الذي يجعل بعض العلماء بنسب الحنفية المعتزلة إلى الزيدية.

(7-8-2) آثاره العلمية:

رغم أنه ذُكر بأن القزويني كان من المصنفين إلا أنه ليس لدينا إلا معلومات يسيرة عن مصنفاته، والذي تمكنا من الوقوف عليه منها هو: تفسيره الكبير حدائق ذات بهجة، وكتابه الواضح في أصول الفقه، ومصنف ذُكر عرضًا عنوانه: أفواج القراء [ياتوت 1993: 5/ 2325]، ومجلد في أخبار الحلاج [ابن تيمية 1425: 2/ 1425]، وتعليق علقه عن الفقيه الحنفي أبي الحسين القدوري صاحب المختصر الفقهي المشهور –الذي قيل عنه: إنه كان يظهر الاعتزال [الجشمي 657غ: 1/ 93/ ظ]، وروي أنه دخل مسجد الحنابلة يصلي، فلما خرج غسلوا مكانه، وأظهر العداوة لهم والمذهب المتقدمة، والمقصود من أبي يوسف الوارد في أحد مصادر التراجم المتقدمة، أنه هو المقصود من أبي يوسف الوارد في أحد مصادر التراجم المتقدمة، وهو ما ظنه محيي الدين القرشي (577هـ/ 73 ما)، وأيد ظنه تقي الدين القرشي (577هـ/ 73 ما)، وأيد ظنه تقي الدين التميمي الغزي (5010هـ/ 1601م) [القرشي 1993: 2/ 1234؛ الغزي

فهذه الكتب الأربعة -أو الخمسة - هي التي نُسبت إليه في المصادر حسب اطلاعنا. وقد يُفسر سبب قلة مصنفاته بأن ذلك عائد إلى اشتغاله بتصنيف تفسيره الكبير، الذي وصف بأنه لم ير في التفاسير أكبر منه ولا أجمع للفوائد [الرافعي 1987: 3/ 178]، وهذا أشهر ما تميز به القزويني من الناحية المعرفية، أي أنه صاحب أكبر تفسير للقرآن الكريم كُتب في تاريخ الإسلام، وقد جمع فيه العجب [ابن الجوزي ×ب: 17/ 21]، ومزجه بكلام المعتزلة وبث فيه مذهبه [الرافعي 1982: 3/ 188]. وقد اختلف في عدد مجلداته؛ فذكر أنه في مائة مجلد

[ابن منقذ 1991: 1/202]، وقيل في ثلاثمائة منها سبعة في تفسير الفاتحة [القرشي 1993: 2/ 422]، وقيل في ثلاثمائية ونيف [ابن عساكر 1995: 36/ 219]، وقيل يزيد على ثلاثمائة [المقدسي 1997: 1/ 110]، وقيل في أربعمائة [تغرى بردى x: 3/ 5/ 156]، وقيل في خمسمائة [الذهبي 1985: 18/ 618]، وقيل في سبعمائة [ابن الجوزي ×ب: 1/ 21؛ السبكي 1992: 5/ 121]. ومما ذكر أيضًا أن القزويني فسر الآية (102) من سورة البقرة في مجلد! بل ذكر هو نفسه أن الجزء الأول من تفسيره أفرده في تفسير «البسملة» فقط! وأن هذا الجزء ضاع من عنده، مما دعاه أن يرسل إلى الوزير نظام الملك الطوسي يطلب منه أن يأمر باستنساخ هذا الجزء من النسخة التي في خزانته [ابن منقذ 1991: 1/202]. وغير خاف أن المفهوم من المجلد في إطلاقات المتقدمين لا يتطابق مع ما نعرفه اليوم من استخدام هذا المصطلح؛ لكن المؤكد أن حجم هذا التفسير ضخم جدًا. وقد كان وقفًا في مشهد أبي حنيفة [تغري بردي ×: 3/ 5/ 156]. وقال عزت بن أمين العطار في مقدمة كتاب أحكام القرآن [البيهقي 1994: 1/ 13] عن هذا التفسير: «وكان مؤلفه وقف النسخة الوحيدة من هذا التأليف العظيم لمسجد أبي، حنيفة ببغداد فضاعت عند استيلاء هلاكو، ويقول الأستاذ البحاثة السيد عبد العزيز الميمنى الهندي إنه رأى جزءًا منه في إحدى فهارس الخزانات». ووصل إلينا من هذا التفسير الكبير تفسير جزء عمَّ [المركز 1424: 2/231]!

وقد أثار تفسير القزويني بعض مخالفيه في المذهب؛ حيث ذكرت بعض المصادر وجود نقض لتفسيره يحمل عنوان: النضير في نقض كلام صاحب التفسير لسليمان بن الحسن الصهرشتي من علماء الاثني عشرية المعاصرين للقزويني [ابن شهر آسوب 1961: 56]، ووقع اسم هذا الكتاب في موضع آخر ب: النصير في نقض كلام صاحب التفسير [الطهران 1983:

44/186]، والتصحيف في مثل هذا وارد؛ لكن من المستبعد أن يكون هذا النقض نقضًا لجميع هذا التفسير، وإنما لعله نقض لبعض المواضع التي تتعلق بالوعد والوعيد والأسماء الشرعية والإمامة والصحابة وأهل البيت، وهي من المسائل الخلافية بين الاثنى عشرية وبين المعتزلة.

(8-8-2-5) صفاته وأخباره:

ذُكر عن القزويني أنه كان فصيحًا حلو الإشارة، يحفظ غرائب الحكايات والأخبار [ابن أبي الرجال 2004: 3/44! بن القاسم 2001: 1/564]، ظريفًا حسن العِشرة صاحب نادرة، وكان محترمًا في الدول [تغري بردي ×: 3/5/651]، وكان القاضي أبو عبد الله محمد بن علي الدامغاني (تـ 478هـ/ 1085م) وكان القاضي أبو عبد الله محمد بن علي الدامغاني (تـ 478هـ/ 1085م) يكرمه ويقوم له [ابن الجوزي ×ب: 17/12]، وكان الرؤوساء يصلونه [الذهبي 2181:81/86]. ودخل عليه ببغداد أبو حامد الغزالي وجلس بين يديه، وسأله من أين هو؟ فتحرج أبو حامد أن يقول إنه من مدينة طوس؛ لذكر تغفيل أهل طوس، من أنهم سألوا المأمون (تـ 18 2هـ/ 833م) وتوسلوا إليه بقبر أبيه عندهم، فطلبوا أن يحول الكعبة إلى بلدهم [الذهبي 1895: 81/619]! ومع ذلك فقد ذكر أبو الوفاء ابن عقيل البغدادي (تـ 51 3هـ/ 18 هـ/ 11 م) عن القزويني وقد التقي به بعض الأخلاقيات السيئة من التجرؤ في الكلام والقدح في الآخرين [الذهبي 1985: 81/619].

أما عن مستواه العلمي؛ فقد وصفه أبو الوفاء ابن عقيل البغدادي بأنه لم يكن محققًا في أي علم غير التفسير [القرشي 1993: 2/1421]! ولا نعلم دقة هذا الحكم، وهل مرده الاختلاف المذهبي، مع أن أبا الوفاء ابن عقيل البغدادي اتهم بالميل إلى المعتزلة، مما أحدث له مصادمات مع أتباع مذهبه الحنبلي

[ابن قدامة 1990: 29-32]، إلا أنه ليس لدينا من كتب القزويني ما يكفي لكي يجعلنا نقيِّم مستواه العلمي، سوى كتاب الواضح هذا، وهو متن مختصر يكتب مثله كبار العلماء وصغارهم.

ومما وصل إلينا عنه من مباحثاته الكلامية في حـدود اطلاعنا= ما ذُكر في حوار داربينه وبين أبي على محمد بن أحمد ابن الوليد المعتزلي (تـ478هـ/ 1086م)، تلميذ أبي الحسين البصري، في إباحة الولدان في الجنة، أي في إمراجهم في جماعهم وإنشاء شهوتهم لذلك، قال أبو على ابن الوليد: لا يمتنع أن يجعل من جملة لذاتهم ذلك لزوال المفسدة فيه في الجنة، لأنه إنما منع منه في الدنيا لما فيه من قطع النسل، وكونه محلًا للأذي وليس في الجنة ذلك، ولذلك أمرجوا في شـرب الخمر لما أمن من السـكر وغائلته من العربدة والعداوة، وزوال العقل، فلما أمن ذلك من شربها لم يمنع من الالتذاذ بها. فقال القزويني: إن الميل إلى الذكور عاهة، وهو قبيح في نفسه؛ إذ لم يخلق هذا المحل للوطء، ولهذا لم يبح في شريعة، بخلاف الخمر، وإنما خلق مخرجًا للحدث، وإذا كان عاهة فالجنة منزهة عن العاهات. فقال أبو علي: إن العاهة هي التلويث بالأذي، وإذا لم يكن أذى لم يكن إلا مجرد الالتذاذ؛ فلا عاهة [ابن الجوزي ×ب: 16/ 248-249].

أصُبْحٌ بَدَا أَمْ وَجْهُكَ الطالعُ السعدُ أَتُفَّاحَةٌ ذاك المُضَرَّجُ أم خَدُّ أُبِيْنَ لَنا أَمْ لُؤْلُؤٌ ضَمَّهُ العِقْدُ قَضِيبُ لُجَيْنِ فِي الغَلائِلِ أَمْ قَدُّ لَطِيفَانِ أُمْ هَـٰذَان ثَدْيَان يِـا هِنْـدُ

ومما حُفظ للقزويني قوله [الرافعي 1987: 3/ 179؛ الداودي 1994: 1/ 302]: أَلَيْلٌ دَجَا أَمْ شَعْرِكَ الفاحِمُ الجعْدُ أنرجسةٌ هاتيك أم تِلكَ مقلة أَهَـٰذَا الَّـٰذِي فِي فِيْكَ دُرٌّ مُنَضَّـدٌ أَمَوْجٌ إذا وَلَّيْتَ أَمْ كَفَلُّ يُرَى ٱحُقَّانِ مِنْ عَاجِ بِصَدْرِكَ رُكُبَا

ومن الأمور اللافتة للنظر في حال القزويني أننا -حسب اطلاعنا- لم نر له حضورًا لافتًا لدى من جاء بعده من متكلمي المعتزلة وفقهاء الحنفية وعلماء الزيدية، وحتى المتكلم الأشعري ذائع الصيت فخر الدين الرازي -مع ما يتميز به من عناية وتتبع لآراء المعتزلة - لم يذكر القزويني، وكذلك تقي الدين ابن تيمية مع ما عُرف عنه من اطلاع كبير على المصادر وتحديدًا مصادر تفسير القرآن الكريم = لم نر أنه نقل عن تفسيره؛ لكن تذكر بعض المصادر روايات عن القزويني وتنقل عنه بعض المعلومات [الكعبي 1422] المصادر روايات عن القزويني وتنقل عنه بعض المعلومات [الكعبي 2000] 2000: 1237 إلى 1500؛ إبن الجوزي 1977؛ إبن عساكر 1970؛ إبن الجوزي 1000؛



(3-5) كتاب الواضح

(1-6-3) هويته:

لم تشر مصادر ترجمة القزويني التي وقفنا عليها إلى هذا الكتاب -الذي يظهر أنه كتبه لابن من نعته بد: (الشيخ الجليل الأجل)؛ لكن حال البياض الواقع في مقدمة النسخة الخطية عن معرفة هذا الشيخ وابنه-، بل حتى لم تذكر أن له تأليفًا في أصول الفقه. ولم نجد من ذكر هذا الكتاب مع التصريح بنسبته إلى القزويني سوى بدر الدين الزركشي من علماء الشافعية وأحد أعلام علم أصول الفقه في القرون المتأخرة؛ حيث انفرد -حسب اطلاعناب بذكر كتاب الواضح مع التصريح بنسبته إلى القزويني، وذلك في مقدمة كتابه الكبير البحر المحيط في أصول الفقه عندما قام بسرد مصادر المعتزلة الأصولية التي رجع إليها [الزركشي 1992: 1/ 9]؛ لذا فاعتمادنا على تحديد عنوان هذا الكتاب مع نسبته إلى القزويني هو مستند على هذا المصدر الأصولي بالدرجة الأساس، مع ملاحظة عدم ما يعارض هذه النسبة.

فقد نقل بدر الدين الزركشي في عدد من كتبه الأصولية عن كتاب الواضح، ومن أهم هذه الكتب كتابه البحر المحيط؛ حيث نال نصيب الأسد في كثرة المنقولات التي نقلها عنه، والأهم هو تصريحه في المقدمة باسم مؤلف كتاب الواضح ومذهبه العقدي. ويبدو لنا أن بدر الدين الزركشي هو أول أصولي نقل عن كتاب الواضح، ونتوقع كذلك أن يكون هو المصدر عند من نقل عن هذا الكتاب من الأصوليين الذين جاؤوا من بعده، مثل: شمس الدين البرماوي (تـ318هـ/ 1428م)، وعلاء الدين المرداوي (تـ388هـ/ 1428م)، وإبن الدين الريان الدين البرماوي (تـ318هـ/ 1520م)، وابن

النجار الفتوحي (تـ 7 9هـ/ 1564م)، وحسن العطار (تـ 12 50هـ/ 18 85م) وحسن النجار الفتوحي (تـ 7 9هـ/ 1568م)، وحسن العطار (تـ 12 50هـ/ 18 85م) وهـ ذا الأخير صرح بالنقل عن زين الدين الأنصاري تحديدًا-؛ حيث نرى هؤلاء نقلوا عن كتاب الواضح في مسائل هي كلها من ضمن منقو لات بدر الدين الزركشي عنه في كتابه البحر المحيط [البرماوي 2015: 2/ 756، 3/ 1766، 1766 الدين الزركشي عنه في كتابه البحر المحيط البرماوي 1386؛ الأنصاري 1936: 68؛ الفتوحي 1937: 3/ 1848؛ العطار ×: 2/ 1000]. كما نقل عنه في كتب أخرى له، وهي: تشنيف المسامع بجمع الجوامع؛ حيث نقل عنه في مسألة: أن البيان يقع بالإشارة والكتابة [الزركشي 2006: 2/ 323 على تقييد الرقبة المطلقة بالإيمان بالزيادة أو بالتخصيص [الزركشي 2002: 282]. والنكت على ابن الصلاح؛ حيث نقل عنه حكايته لقول أبي عبد الله البصري أن اتفاق الصحابة على العمل بمجرد خبر يدل على أن الخبر كان متواترًا في الأصل ومعلومًا عندهم [الزركشي خبر يدل على أن الخبر كان متواترًا في الأصل ومعلومًا عندهم [الزركشي 2008: 2/ 192]. والنقل الثالث، إلا أنه موجود في كتابه الأساس البحر المحيط، دون النقل الثالث، إلا أنه موجود في كتاب الواضح [40/ و].

وبناء على ما سبق؛ فيترجح لنا أن بدر الدين الزركشي هو المصدر الذي استقى منه الأصوليون من بعده منقولات عن كتاب الواضح؛ حيث لم نر أحدًا منهم انفرد بنقل عن كتاب الواضح غير وارد في مؤلفات بدر الدين الزركشي الأصولية، وإن كان يرد أن المتأخر من هؤلاء الأصوليين ينقل بواسطة من تقدم عليه ممن جاء بعد بدر الدين الزركشي، لا أنه ينقل بالضرورة عن هذا الأخير؛ لكن الذي يهمنا في هذا السياق أنه لم يسبق أصولي بدر الدين الزركشي في النقل عن كتاب الواضح، إضافة إلى أن من نقل عن هذا الكتاب ممن جاء بعده لم ينفرد بنقل غير وارد في مؤلفاته الأصولية، وكل هذا حسب اطلاعنا.

لكن ثمة إشكالية، وهي أن النسخة الخطية لهذا النص التي نقدم لنشرها الآن (= سنشير لهذه النسخة مؤقتًا بـ: المختصر الأصولي) لا تحمل أي عنوان له، سوى عنوان هـ و أقرب إلى العناوين الوصفية، وهو: (مختصر في أصول الفقه)، فهل هو فعلًا كتاب الواضح الذي كان ينقل عنه بدر الدين الزركشي؟ أو أنه عمل آخر للقزويني، سواء كان مستقلًا أم مختصرًا من كتاب الواضح؟ ولا إجابة على هذا السؤال إلا باستخراج منقولات بدر الدين الزركشي عـن كتاب الواضح ومقارنتها بما في هـذا المختصر بدر الدين الزركشي عـن كتاب الواضح ومقارنتها بما في هـذا المختصر الأصولي، وهذا جدول المقارنة:

المختصر الأصولي	البحر المحيط	١
[56/ظ]: وهـو قـول عامـة	(1/ 155) في الأعيان المنتفع	1
الفقهاء وجمهور المتكلمين، وبه	بها قبل ورود الشرع: وقال صاحب	
قال أبو علي وأبو هاشم، وإليه ذهب	الواضح من المعتزلة: إنه قول عامة	
أبو عبـد الله البصري، ونصره قاضي	الفقهاء والمسلمين، وبه قال أبو علي	
القضاة –رحمه الله–.	وابنه أبو هاشم الجبائيان وأبو عبدالله	
	البصري، ونصره عبد الجبار.	
[10/ظ]: مسألة اختلف أهل	(1/ 187) في مسألة في الواجب	2
العلم في الأمر بأشياء على طريق	المخير: والثاني: حكاه أبو يوسف	
التخييسر هل يقتضي وجـوب جميعها	في الواضح فقال: ذهب الفقهاء إلى	
على البدل أو يفيد وجوب واحد منها	أن المأمور به واحد، ويتعين باختيار	
لا بعينه، مثاله: أن يأمر الله –عز وجل–	المكلف، فكأنهم قالوا: إن الواجب	
الحانث بكفارة هي عتق أو كسوة أو	ما في علم الله أن المكلف يختاره.	
إطعام عدد معلوم؛ فذهب الفقهاء إلى		
أن المأمور بـه واحد ويتعيـن باختيار		
المكلف، فكأنهم قالوا: الواجب ما في		
معلوم الله أن المكلف يختاره.		

المختصر الأصولي	البحر المحيط	٢
[10/ظ]: وقد أعيت هذه	(191/1): وقال صاحب	3
المسألة العلماء من قبل ومن بعد،	الواضح: قد أعيت هذه المسألة	
فما أحد تصور الخلاف فيها.	العلماء من قبل ومن بعد فما أحد	
	تصور الخلاف فيها.	ı
[8/و]: وقال الشيخان أبو	(1/210) في جواز تىرك	4
على وأبو هاشم: يجب بأول	الواجب الموسع في أول الوقت:	
الوقـت وبآخـره، وفصَّـلا فقالا:	وجمهور المتكلمين على أنه لا	
يجب في أوله وجوبًا موسعًا، وفي	يجوز تركه إلا ببدل، وهو العزم	
آخره وجوبًا مضيقًا، فالمكلف في	على الفعل في ثاني الحال، وإذا	
أول الوقت مخير بين فعله وتركه	تضيق الوقت تعين الفعل حتى	
بشرط العزم على آدائه في آخره،	يتميز بذلك الواجب عن فعل	
ويتعيـن فعلـه في آخـر الوقـت.	النفل، فلو مات في أثناء الوقت	
وإلى هذا ذهب قاضي القضاة	مع العزم لم يعص، وهذا ما	
-رحمه الله فثبت بهذه الدلالة	صار إليه الأستاذ أبو بكربن	Ì '
أنه يجب في أول الوقت وآخره،	فورك والقاضي أبو بكر، ونقله	
وإذا ثبت هـذا وجب القـول	عن المحققين، ونقله صاحب	i
ضرورة بأنه يجب في أوله وجوبًا	الواضح عن أبي علي وأبي هاشم	
موسعًا وفي آخره مضيقًا؛ لأنه إن	وعبد الجبار المعتزليين.	
وجب في أول الوقت مضيقًا خرج		,
آخر الوقت من أن يكون وقتًا		
للوجوب، وإن وجب في آخره		
موسعًا زاد في الوقت، وإذا ثبت		
هذا فلا بدّ من إثبات العزم بدلًا في		
أول الوقت، وإلا لحق بالنوافل.		

المختصر الأصولي	البحر المحيط	٢
[11/ظ]: مسألة: النهي عن	(1/ 273): وقال صاحب	5
أشياء على سبيل التخيير لا يخلو:	الواضح من المعتزلة: النهي عن	
إما أن يكون على سبيل الجمع مثل	أشياء على التخيير إن كان على	
أن يقول: لا تفعل كـذا وكذا، فإن	سبيل الجمع كقوله: لا تفعل كذا	
أمكنه الخلو منها كلّها فهو منهي	وكذا، فإن أمكنه الخلو منها كلها	
عن الجميع، وإن لم يمكنه الخلو	كقوله -تعالى-: ﴿ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ	
منها كلّها لـم يجز النهـي عن كل	ءَاثِمًا أَوْكَفُورًا ﴾ [الإنسان: 24]= فهو	
كلّها. مثال الأول: لا تقم ولا تنم	منهي عن الجميع، وإلا لم يحسن	
ولا تركع ولا تسجد، فيكون منهيًا	النهي عن كلها، كقوله: لا تفعل في	
عن كلُّ واحدة من هذه الأكوان؛	يدك حركة ولا سكونًا.	
وذلك لأنه يمكنه الخلو منها بأن		
يقعد. ومثال الثاني أن يقول: لا		
تفعل في يدك حركة ولا سكونًا، فإنه		
يحمل على أن المراد به المنع من		
أحدهما [[12/و] لابعينه وأيهما		
امتنع منــه جاز. ومن أمثلة القســم		
الأول قول -سبحانه-: ﴿وَلَاتُطِعْ		
مِنْهُمْ مَائِمًا أَوْكُفُورًا ﴾ [الإنسان: 24]؛		
لأن المرادبه المنع من طاعة الآثم		
والكفور لا على وجه البدل؛ لأنه		
يتمكن من الامتناع من طاعتهما في		
حال واحدة.		

المختصر الأصولي	البحر المحيط	٢
[4/و]: وأما إذا كان الخطاب	(2/ 227): إذا كانت الحقيقة	6
يفيـد مجـازًا متعارفًـا وحقيقـة	مستعملة والمجاز غير مستعمل،	
متعارفة= فقـد اختلف فيـه؛ فقال	أو كانا مستعملين والحقيقة أغلب	
أكثر المتكلمين: يجب حمله على	استعمالًا= فالعبرة بالحقيقة	
الحقيقة المتعارفة دون المجاز	بالاتفاق؛ لأنها الأصل ولم يوجد	
[4/ظ] المتعارف، وقال بعضهم:	ما يعارضه، فوجب العمل بـه،	
بل يجب حمله عليهما.	وإن كانـا في الاستعمالين سـواء،	
	فالعبرة بالحقيقة أيضًا، ومنهم من	
	نقل فيه الاتفاق وليس كذلك: بل	
	حكى الخلاف فيه جماعة منهم	
	أبو يوسف في الواضح فقال: وأما	
	إذا كان يفيد مجازًا متعارفًا وحقيقة	
	متعارفة= فقد اختلف فيـه، فقال	
	أكثر المتكلمين: يجب حمله على	
	الحقيقة، وقيل: بل يحمل عليهما.	
[6/و]: مسألة: اختلف العلماء	(2/ 367) والثاني: أنها حقيقة	7
في أن الأمر هـل يقتضـي بظاهـره	في الندب وهـو قـول كثيـر مـن	
الإيجاب من غير قرينة تقترن باللفظة	المتكلمين منهم أبو هاشم. وقال	
وتقتضي كون المأمور به مرادًا فقط؛	الشيخ أبو حامد: إنه قول المعتزلة	
فقال أكثرهم: يقتضي الإيجاب	بأسرها، وقـال أبـو يوسـف في	
بمجرده، وهو أضعف قولي أبي	الواضح: هو أظهر قولي أبي علي،	
علي. وقال أبو هاشم: يقتضي كون	وإليه ذهب عبد الجبار، وربما	
المأمور به مرادًا من جهة اللغة،	نسب للشافعي.	

المختصر الأصولي	البحر المحيط	٢
ومندوبًا إليه إذا كان الأمر صادرًا		
عن حكيم؛ من حيث ثبت أنه إنما		
يريد من المكلفين فعل ما يُستحق		
عليه الثواب دون المباح، وهو أظهر		
قولي أبي على، وإليه ذهب قاضي		
القضاة -رحمه الله واتفقوا أنّ		
النهي يوجب ترك المنهي عنه.		
[6/ظ]: اختلف القائلون بأنّ	(2/ 378) مسألة ورود صيغة	8
الأمر المطلق على الوجوب في	الأمر بعـد الحظـر هـل تفيـد	
الأمر الوارد عقيب حظر شرعي	الوجوب: أحدها: أنه على	
هل يفيد الإيجاب أم الإباحة	حالها في اقتضاء الوجوب، كما	
وقال شيوخ المعتزلة: إن وروده	لـو وردت ابتـداء وحـكاه أبـو	
عقيب الحظر لا يغير مقتضاه، بل	الحسين وصاحب الواضح عن	
يجب حمله على فائدته: إما على	المعتزلة.	
الإيجاب، أو على الندب، بحسب		
الخلاف فيه.		
[6/ظ]: ولا خـلاف في أن	(2/ 381–382) تنبيهات:	9
الأمر الوارد عقيب حظر عقلي	الأول جعل صاحب الواضح	
أنمه لا يغيس فائدتمه وفائدة الأمر	المعتزلي وصاحب المصادر	
المطلق.	الشيعي= الخلاف فيما إذا كان	
	الحظر السابق شرعيًّا، قالاً: فإن	
	كان عقليًّا فلا خلاف أنه لا يتعين	
	مدلوله عما كان لوروده ابتداء.	



المختصر الأصولي	البحر المحيط	١
[6/ظ]: ولا خلاف في النهي	(2/ 383): أما النهي الوارد	10
الوارد عقيب إباحة شرعية أنه	بعد الإباحة الشرعية فهـو كالنهي	
كالنهي المطلق.	المطلق بلا خلاف، قاله صاحب	
	الواضح والمصادر.	
[15/و]: مسألة : اختلف العلماء	(2/ 393) إذا تكرر لفظ الأمر :	11
في الأمر إذا ورد عقيب أمر وتناول	والثاني: أنه استئناف فيقتضي الأمر	
الثباني ما تنباول الأول وليم يعطف	بتكرير الفعل، ونسبه ابن الصباغ	
عليه بحرف العطف، مثل أن يقول:	لأكثر أصحابنا، وصححه الشيخ	
صلّ ركعتين صلّ ركعتيـن؛ فقال	أبـو إسـحاق لـه وإلكيا الهراسـي،	
بعضهم: <يكون> الثاني تأكيدًا	وقال ابن برهان: إنه قول الجمهور،	
للأول والمأمور به واحد. وقال	وحكاه الهندي عن الأكثرين،	
قاضي القضاة: بل يستفاد بالثاني غير	ونسبه صاحب الواضح المعتزلي	
ما يستفاد بالأول، فهما مأموران.	لعبد الجبار.	
[15/و]: ولا خلاف فيه إذا	(2/ 393-394) إذا تكرر لفظ	12
عطف أحدهما على الآخر بالواو	الأمر: ولمحل الخلاف شروط:	
أنَّ الأمر الثاني يفيد غير ما أفاده	أحدها: أن لا يكون هنـاك ما يمنع	
الأول، مشل أن يقول: صلّ ركعتين	التكرار، فإن كان، فهو للتأكيد	
وصلّ ركعتيـن. ولا خــلاف أيضًا	قطعًا، كالأمر بالقتـل والعتـق إذا	
أنه إذا عطف أحدهما على الآخر	تكررا في شخص واحد، فإنـ الا	
بواو العطف، وعرَّف الثاني بالألف	يمكنه قتله وعتقه مرتين. ذكره ابن	
والــــلام= أن الثاني يتنــــاول ما تناوله	القشيري والقاضي عبد الوهاب في	
الأول؛ لمكان الألف واللام،	الملخص. الثاني: أن يرد التكرار قبل	
مشل قوله: صم يومّا، ثم يقول:	الامتثال فإن ورد بعده حمل الثاني	

المختصر الأصولي	البحر المحيط	٢
وصم اليوم. ولا خــلاف في الأمر	على الاستئناف، قاله ابن القشيري	
الثاني إذا تناول خلاف ما تناوله	والباجي وغيرهما. الثالث: أن	
الأمر الأول= أنه مأمـور آخـر،	يتحد مدلول اللفظين، نحو صل	
كقوله: صلّ ركعتين صم يومًا. هذا	ركعتيــن صــل ركعتين فــإن اختلفا	
إذا أمكن الجمع بينهما، فأما إذا لم	اقتضى التكرار قطعًا. قاله الباجي	
يمكن فهو على التخيير إن لم يدلّ	وصاحب الواضع، نحو اضرب	
الدليل على أنّ المراد أحدهما أو	زيدًا أعطه درهمًا، اضرب زيدًا	
يقترن به ترجيح.	اضرب عمرًا، صل ركعتين صم	
	يومًا، ولا فرق في هذا القسم بين أن	
	يقرن بحرف العطف أو لا، ولا بين	
	التعريف والتنكير كما ذكره إلكيا	
	الهراسي وغيره.	
[15/و]: ولا خلاف فيه إذا	(2/ 394) إذا تكرر لفظ الأمر :	13
عطف أحدهما على الآخر بالواو	الرابع: أن لا يعطف أحدهما على	
أنَّ الأمر الثاني يفيد غير ما أفاده	الآخر، فيإن عطف فيلا خلاف في	
الأول، مثل أن يقول: صلّ ركعتين	حمل الثاني على الاستئناف؛ لأن	
وصلّ ركعتين.	الشيء لا يعطف على نفسه. قاله	
	الباجي وصاحب الواضح.	
[8/ظ]: مسألة: اختلف القائلون	(2/ 404) مسألة إذا ورد الخطاب	14
بالفور في المكلف إذا لم يفعل	من الشارع بفعل عبادة في وقت	
المأمور به عقيب الأمر المطلق	معين فخرج ذلك الوقت ولم	
وأخّره إلى الوقت الثالث والرابع=	يفعل، فهل يجب القضاء بأمر	
هل له أن يفعله فيما بعد من غير	جديد ابتداء أم يجب بالسبب الذي	

المختصر الأصولي	البحر المحيط	٢
دلالة؛ فقال بعضهم: يحتاج إلى	يجب به الأداء، وهو الأمر السابق	
دلالة، وإليه ذهب قاضي القضاة إن	أي: يتضمنه ويسـتلزمه لا أنه عينه؟	
لو ثبت عنده الفور. وقال آخرون:	فيه قولان وقال صاحب الواضح	
لـه أن يفعله من غيـر دلالة، واللفظ	المعتزلي: هذا الخلاف لا يجيء	
الأول كافٍ مع أنه يقتضي الفور.	إلا من القائلين بأن الأمر يقتضي	
ولا يجئ هذا الخلاف على قول	الفور، وأما القائيل بأنيه للتراخي	
من يذهب إلى التراخي؛ لأن عنده	فلا؛ لأن عنده أن الفعل في الوقت	
أن الفعل في الوقت الثاني والثالث	الشاني والثالث وفيما بعدها مراد،	
وفيما بعدهما مراد، وأن لفظ الأمر	وأن لفـظ الأمـر بإطلاقـه يتنــاول	
تناول بإطلاقه الفعـل في أي وقت	الفعل في أي وقت شاء.	
شاءه المكلف ما لم يتضيق عليه.		
[15/ظ]: مسألة: ذهب العلماء	(2/ 414) هـل الآمـر يدخل في	15
أنَّ الآمر لا يدخل في الأمر؛ لأن	الأمر: وقال صاحب الواضح	
الأمر: هو قول القائل لمن دونه،	المعتزلي: لا خلاف في أن الآمر لا	
ويمتنع أن يقال في الإنسان: إنه دون	يدخل في الأمر إذا أمر عن نفسه،	
نفسه. ويستحيل أيضًا أن يكون هو	فأما إذا أخبر بالأمر عن غيره، كقوله	
مأمورًا فيما هو آمر به. هذا إذا أخبر	-عليه السلام- لأمته: «إن الله	
عن نفسه، فأما إذا أخبر بالأمر عن	يأمركم بصوم يوم» فاختلفوا فيه على	
غيره فقد اختلف العلماء فيه؛ فقال	قولين: والصحيح: دخوله. قال: وأما	
بعضهم: يدخـل فيه. وقال آخرون:	المخبر فالظاهر أنه يدخل في الخبر،	
لايدخل. مثل أن يقول الرسول	كقوله: من قعد في المطر ابتل، وليس	
-عليه السلام- لأمته: إن الله يأمركم	المراد أنه يخبر عن نفسه؛ لأنه عبث	
بصوم يوم. والصحيح أنّ الرسول	بل المراد أنه يصير مخبرًا لغيره عن	
يدخل في الأمر؛ لأنه يصحّ أن يستثني	نفسه أنه بهذه الصفة.	

المختصر الأصولي	البحر المحيط	٢
فيقول: إن الله يأمركم كلكم بصوم يوم إلا الرسول، فلولا أن إطلاق الخطاب تناوله وإلا لم يصحّ الاستثناء منه.		
وأما المخبِر فالظاهر أنه يدخل في الخبر، نحو أن يقول: من قعد في المطر ابتل. وليس المراد بقوله: إن المخبر يدخل تحت الخبر، أنه يخبر نفسه؛ لأنّ هذا ممتنع ولا فائدة فيه وهو عبثٌ، بل المراد به أنّه يصير مخبرً الغيره عن نفسه أنه بهذه الصفة.		
[16/و]: مسألة: ذهب أكثر العلماء إلى أنّ الأمر بالشيء ليس بنهي عن ضده، وإليه ذهب شيوخنا	(2/ 416-417) الأمر بالشي هل هو نهي عن ضده: أحدها: أنه ليس نهيًا عن ضده لا لفظًا ولا يقتضيه عقلًا، واختاره الإمام والغزالي وإلكيا الطبري وحكاه الشيخ أبو حامد وسليم وابن برهان وصاحب الواضح والمعتمد وإمام الحرمين في التلخيص عن المعتزلة بناء على أصلهم في اعتبار إرادة الناهي، وذلك غير معلوم. لكن نقل إمام الحرمين في البرهان عنهم أنه يتضمنه وهو محمول على اللسان كما سيأتي فنفطن له.	16

2	1
Г	74X
	דווע אי
L	~~~

المختصر الأصولي	البحر المحيط	٢
[16/ظ]: وأما الفقهاء فظنوا	(418/2): وقال صاحب	17
أنهم يتوصلون بقولهم: إنَّ الأمر	الواضح: وقصد الفقهاء من هذه	
بالشي نهي عن ضده= إلى أنّ الأمر	المسألة أن الأمر للوجـوب فلهذا	
على الوجوب.	قالوا: إنه نهي عن ضده.	
[10/و]: وقد حكي عن الشيخ	(432/2): وحكى صاحب	18
أبي عبدالله البصري أنه فرق بين	الواضح عن أبي عبد الله البصري	
النهي المعلق بشرطٍ وبين النهي	أنه فرق بين النهي المعلق بشرط،	
المطلق؛ فحمل النهي المطلق	وبيـن النهـي المطلـق، فحمـل	
على التأبيد وفصل بينه وبين الأمر،	المطلق على التأبيد، وفصل بينه	
وحمل النهي المعلق بشرط على	وبيـن الأمر، وحمـل النهي المعلق	
أنــه لا يقتضي التكرار وســوَّى بينه	بشـرط على أنه لا يقتضـي التكرار	
وبين الأمر، ومثّله بالسيد إذا قال	سوى بينه وبين الأمر، ومثله بالسيد	
لعبده: [10/ظ] لا تسقني الماء	إذا قال لعبده: لا تسقني الماء إذا	
إذا دخل زيد الدار، فدخل زيد دفعة	دخل زيـد الدار، فدخـل زيد دفعة	
واحدة=كفي ولا يجب أن يمنع من	واحدة كفي، ولا يجب أن يمنع من	
سقيه كل دفعة يدخل زيد الدار.	سقيه كل دفعة يدخل زيد الدار.	
[27/و] مسألة: اختلف العلماء	(3 / 35) في مسألة هــل يجــوز	19
في العام المخصوص بتخصيص	أن يبلغ المكلف اللفظ العام ولا	
سمعي هـل يجـوز وروده علـي	يبلغه المخصص: وذهب بعض	
المخاطب من غير أن يبلغه	أهل العراق إلى أنه لا يجوز أن	
التخصيص؛فذهبأبوعلي-رحمه	يسمع الله واحدًا من المكلفين العام	
الله- إلى أنه لا يجوز أن يسمع	المخصوص، ولا يسمعه خصوصه؛	

المختصر الأصولي	البحر المحيط	٢
المكلف العام المخصوص ولا	بل لا بدأن يسمعه إياهما أو يصرفه	
يبلغه التخصيص، وكان يقول: إنّ	عن سماع العموم إذا لم يسمع	
الله -تعالى- يمنع وصول العام إليه	الخصوص.	
من غير تخصيص، وكذا كان يقول	قلت: ونقله صاحب المعتمد،	
في المنسوخ مع الناسخ.	والمحصول عن الجبائي وأبي	
وذهب آخـرون إلى جواز ذلك	الهذيل. قال صاحب الواضح: وهو	
وقالوا: يلزم المكلف إذا سمع العام	قـول أبي علي الجبائي، قال: وكذا	
وجوَّز التخصيص= أن يتوقف قدر	كان يقول في الناسخ والمنسوخ.	
ما يعلم أنـ ه لو كان هناك تخصيص	قال القاضي: واتفـق الكل على	
لبلغه. هذا قول أبي هاشمٍ، وجوَّز	أنه إذا كان العموم مخصوصًا بدليل	
أبو على أن يسمع المكلف العام	العقل جاز أن يسمعه من لم يتقدم	
المخصوص بأدلة العقل وإن لم	نظره في الدليل على تخصيصه، وأن	
يعلم السامع أن في أدلة العقل ما	دليل العقل المخصص له مقدم	
يدل على تخصيصه.	عليه، لتقدم العقل على السمع،	
	وهو من أوضح ما يستدل به، فإنه	
	إذا جاز ذلك في الأدلة العقلية جاز	
	في السمعية. قال القاضي: ويجوز أن	
	يبلغه المنسوخ، ولا يبلغه الناسخ،	
	وحكى صاحب الواضح المعتزلي	
	في المسألة ثلاثة مذاهب، ثالثها:	
	التفصيل بين المخصص العقلي	
	فيجوز، والسمعي فلا يجوز.	

المختصر الأصولي	البحر المحيط	١
[25/و]: فصل: وقـد أطلـق	(3/ 396): وقال صاحب الواضح	20
بعض من صنّف في أصول الفقه	المعتزلي: أطلق المصنفون	
أنَّ العموم يخص بالعادات. وهذا	في الأصـول أن العمـوم يخـص	
على هذا الإطلاق خطأ، والصحيح	بالعادات، والصحيح أن اللفظ	
أنّ اللفظ العامّ يخصّ بالعرف في	العام يخص بالعرف في الأقوال،	
الأقوال، ولا يخصّ بالعرف في	ولا يخص بــه في الأفعال فــإذا قال	
الأفعال؛ فعلى هذا إذا قال القائل	لغيره: اشتر دابة، فاشترى كلبًا،	
لغيره: اشتر دابة، فاشترى كلبًا=	كان مخالفًا؛ لأن اللفظ وإن كان	
كان مخالفًا؛ لأنَّ اللفظ وإن كان	عامًّا في كل ما دب إلا أن العرف	
عامًّا في كلّ ما دبّ إلا أنّ التعارف	قـد قيـده بالخيـل، ولـو قال اشـتر	
قد حصل في إطلاق هذا الاسم	لحمًا، فاشترى لحم كلب لم يكن	
على الخيـل خاصّـة دون غيرهـا،	مخالفًا، لأن الاسم عام في كل	
وبمثله لو قال القائل لغيره: اشتر	لحم، والعرف في الفعل خاص في	
لحمًا، فاشترى لحم الكلب= لم	بعض اللحمان فلم يخص العام	
يكن مخالفًا؛ لأن الاسم عام في كلّ	بالعرف في الفعل.	
لحم، والعرف في الفعل خاص في		
بعض اللحمان، فلم يخصّ العام		
بالعرف في الفعل.		
[23/و]: واختلف الشيخ أبو	(3/ 422) في المطلق والمقيد:	21
عبـدالله وقاضـي القضـاة في أنّ	وقال صاحب الواضح: اختلف أبو	
تقييد الرقبة المطلقة بالإيمان هل	عبد الله البصري وعبد الجبار في أن	
يقتضي زيادة أو تخصيصًا؛ فقال	تقييد الرقبة المطلقة بالإيمان، هل	
أبو عبدالله: هو زيادة؛ لأن إطلاق	يقتضي زيادة أو تخصيصًا؟ فقال	

البحر المحيط المختصر الأصولي البصري: هو زيادة؛ لأن إطلاق | الرقبة فيه يقتضى إجزاء كل ما الرقبة يقتضي إجزاء كل ما تقع عليه | يقع عليه اسم الرقبة، فإذا اعتبر الرقبة، فإذا اعتبر في إجزائها الإيمان | في إجزائها أن تكون مؤمنة كان كان ذلك زيادة لا محالة. وقال | ذلك زيادة لا محالة. وقال قاضي قاضي القضاة: هو تخصيص؛ لأن | القضاة: بل هو تخصيص؛ لأن إطلاق الرقبة يقتضى إجزاء المؤمنة | إطلاق الرقبة يقتضي إجزاء المؤمنة والكافرة، والتقييد بالإيمان يخرج | والكافرة، والتقييد بالمؤمنة يفيد الكافرة، فكان تخصيصًا لا محالة. | إجزاء المؤمنة خاصة، فلو لا التقييد قال: وفائدة هذا الخلاف أن من التقييد خص المؤمنة بالجواز؟ قال: زيادة= يمنع الحمل بالقياس، لأن هذه الزيادة نسخ، والنسخ | فكان تخصيصًا لا محالة. بالقياس لا يجوز، ومن قال: وفائدة هذا الخلاف أن من قال: تخصيص= جوز الحمل بالقياس التقييد زيادة، منع حمل المطلق على وخبر الواحد. وليس هذا بخلاف المقيد بقياس؛ لأنَّ على قوله الزيادة في الحقيقة، فالقاضى أراد أن توجب النسخ، والنسخ بالقياس لا التقييد بالصفة نقصان في المعنى، يجوز. ومن قال: التقييد تخصيص، وأبو عبد الله أراد زيادة في اللفظ. جوَّز حمل المطلق على المقيد بقياس وخبر الواحد، وليس هذا بخلاف على الحقيقة؛ لأن كل واحد منهما أجاب عما أجاب فيه الآخر؟ فقال قاضي القضاة: إنَّ التقييد بالصفة نقصان، وأراد به نقصانًا في المعنى، وقال الشيخ أبو عبد الله: إنه زيادة، وأراد به زيادة في اللفظ.

لكانت الكافرة كالمؤمنة، لكن

المختصر الأصولي	البحر المحيط	
		1
[29/و]مسألة: ذهب جمهور المرابع المنتقب المنتقب المنتقب	(3/ 487) في البيان والمبين:	22
العلماء إلى أنّ البيان يجوز أن يقع	تنبيهان الأول: هـل يجـري خلاف	
بالفعل كما يقع بالقول. وذهب	الفعل في الكتابة والإشارة؟ يحتمل	
بعض المتأخرين إلى أنَّ الفعل لا	أن يقال به، والظاهر المنع، ولهذا	
يصحّ أن يكون بيانًـا. ولا خلاف في	قطع ابن السمعاني فيما سبق بالبيان	
أنَّ القول يقع به البيان، ولا أعلم	بالكتابة والإشارة مع حكاية الخلاف	
خلافًا في الكتابة والإشارة أنه يقع	في الفعل، وبذلك صرح صاحب	
بهما البيان.	الواضح فقال بعد حكاية الخلاف في	
	الفعل: ولا أعلم خلافًا في أن الكتابة	
	والإشارة يقع بهما البيان.	
[38/و]: فصل: إذا ثبت أن	(4/ 239) في أن العلم المتواتر	23
الأخبار المستفيضة المنقولة بطريق	ضروري: وقال صاحب الواضح:	
التواتير توجب العلم، فهل ذلك	إنه قول عامة متكلمينا.	
العلم الحاصل بمخبرها ضروري		
أم مكتسب، اختلف فيه العلماء؛		
فذهب كثير منهم إلى أنه ضروري،		
وهو قول عامة متكلمينا		
[42/ظ] فصل: فأما إذا سمع	(4/ 267-268): في شرط العمل	24
وهـو صبـي ثـم بلـغ فقـال: حدثني	بخبر الأحاد: وجعل الغزالي في	
فلان= جاز قبول ذلك عند أكثر	المنخول محل الخلاف في المراهق	
العلماء. وفي الناس من قال: لا	المتثبت في كلامه، قال: أما غيره فلا	'
يجوز. وفي النياس من جَوّز قبول	يقبل قطعًا، كالبالغ الفاسـق، وحكاه	
حديث المراهـق [43/و] دون	صاحب الواضح قـولًا ثالثًـا في	
الصغير.	المسألة، وهو التفصيل بين المراهق	
	ومن دونه.	

المختصر الأصولي	البحر المحيط	١
[45/و] مسألة: اختلفوا فيمن	(4/ 302) في تعريف الصحابي:	25
يستحق الوصف بأنه صحابي؛	ونحوه قول إلكيا الطبري: هو من	
فمنهم من ذهب إلى أن كلّ من لقي	ظهرت صحبته لرسول الله ﷺ	
النبي ﷺ يوصف بذلك. ومنهم	صحبة القرين قرينه، حتى يعد من	
من ذهب إلى أنه من لقي النبي	أحزابه وخدمته المتصلين. وذكر	
-عليه السلام- ولازمه وصحبه،	صاحب الواضح أن هذا قول	
واختص به اختصاص الصاحب	شيوخ المعتزلة.	
بالمصحوب وأخذ العلم عنه، وهو		
قول شيوخنا -رحمهم الله		
[43/ظ]: مسألة: كان الشيخ أبو	(4/ 347) الـكلام علـي متـن	26
عبد الله يقول: إن ما تعمّ به البلوي	الحديث: رد الحديث بكونه مما	
من الأحكام لا يقبل فيه خبر	تعم البلوي به: ولا يضره كونه مما	
الآحاد؛ ويعني بما تعم به البلوي:	تعم به البلوي خلافًا لأكثر الحنفية	
ما يكون مشتركًا غيـر خاصًّ، مثل	وأبي عبـد الله البصـري، حـكاه	
ما روي أن من مسّ ذكره فليتوضأ،	صاحب الواضح.	
فقال الشيخ أبو عبد الله: إنَّ مسّ		
الذكر يعم كل أحدٍ فلا يقبل فيه		
خبر واحد، وليس هذا كما روي أن		
من قَاءَ أو رعف فليتوضأ؛ لأن ذلك		
مما لا تعم البلوي به.		
[43/ظ]: ويعني بما تعم	(4/ 347) في معنى: ما تعم به	27
به البلوي: ما يكون مشتركًا غير	البلوى: وقال صاحب الواضع:	
خاصً.	معناه أن يكون مشتركًا غير خاص.	

المختصر الأصولي	البحر المحيط	٢
[42]: مسألة : اختلفوا في	(4/ 358) نقـل الحديـث	28
رواية حديث النبي ﷺ هل يلزم	بالمعنى: والمذهب الثاني المنع	
نقله بلفظه أو يجوز نقله بلفظ	مطلقًا، بل يجب نقل اللفظ	
آخر إذا لم يُغيّر المعنى؛ فذهب	بصورته سواء العالم وغيره. ونقله	
أصحاب الظاهر وأكثر أصحاب	القاضي عن كثير من السلف	
الحديث ونقلة الأخبار إلى أنه	وأهل التحري في الحديث، وقال:	
يجب نقله بلفظه. وعند جمهور	إنه مذهب مالك، ونقله إمام	
العلماء والمتكلمين جواز نقل	الحرمين وابن القشيري عن معظم	
الخبر بلفظ آخر إذا لم يغير	المحدثين وبعض الأصوليين،	
المعنى. وذلك هو الصحيح.	وحكاه غيره عن أبي بكر الرازي	
	من الحنفية، وهو مذهب أهل	
	الظاهر، كما نقله القاضي عبد	
	الوهاب ونقله صاحب الواضح	
	عن الظاهرية.	
[41] مسألة: اختلفوا في	(4/ 404) في حكم العمل	29
قبول المراسيل والمحكي عن	بالمرسل: ثم غلا بعض القائلين	
أبي يوسف -صاحب أبي حنيفة-	بكونـه حجة؛ فزعم أنـه أقوى من	
أن المرسل أقوى من المسند؛	المسند؛ لثقة التابعي بصحته في	
قال: لأنه إذا أسند فقد خرج عن	إرساله، وحكاه صاحب الواضح	
عهدة تزكية الراوي، وإذا أرسل	عن أبي يوسف.	
فقد التـزم تزكيته وأطلـق أن بكرًا		
قاله، فهو كالقاطع على صحته.		

المختصر الأصولي	البحر المحيط	٢
[53/ظ] مسألة: اختلفوا في	(5/75) في أركان القياس:	30
الأصل الذي يحمل الفرع عليه	الأول: الأصل: الرابع: الذي	
بطريقة القياس ويثبت به حكمه؛	يقع به القياس وهو مرادنا؛ وقد	
فمنهم من ذهب إلى أنّ الأصل هو	اختلف فيه فقال المتكلمون: هو	
الحكم الثابت بالنصِّ، كتحريم	النص الدال على ثبوت الحكم	
التفاضل في البُر. ومنهم من ذهب	في محل الوفاق، كخبر الواحد	
إلى أن الأصل هو البُر نفسه.	في تحريم الربا مشلًا، وحكاه في	
واختيار شيوخنا أنّ الأصل هو	الملخص عن القاضي، وحكاه	
الدليل الذي أوجب إثبات الحكم	صاحب الواضح عن المعتزلة.	
في البُر.		_

فظهر لنا تطابق معنوي تام بين منقولات بدر الدين الزركشي عن كتاب الواضح وبين المختصر الأصولي، مما يجعلنا نميل إلى كون ما في أيدينا هو كتاب الواضح للقزويني الذي كان ينقل عنه بدر الدين الزركشي، وأنه ليس عملًا آخر للقزويني، سواء كان مختصرًا من كتاب الواضح أم مستقلًا عنه.

ثم يبرز لنا إشكال ثان، وهو: هل عنوان هذا المختصر الأصولي هو فعلاً الواضح الذي ذكره بدر الدين الزركشي؟ فالنسخة الوحيدة التي اعتمدناها وإن كانت متقدمة، إلا أنه لم يرد فيها ذكر أي عنوان لها، سوى: (مختصر في أصول الفقه) على الورقة الأولى منه؛ فالسؤال الآن: هل تكفي تسمية بدر الدين الزركشي في اعتماد عنوان الواضح لهذا المختصر الأصولي، أم أن ما قيده ناسخ المخطوطة هو العنوان الحقيقي لهذا الكتاب؟

____ كتاب الواضح _____ كتاب الواضح ____

الحقيقة أننا إذا عملنا بالاعتبارات التالية فسنجد أن الأولى هو اعتماد تسمية بدر الدين الزركشي عنوانًا لهذا المختصر الأصولي؛ حيث إنه من علماء أصول الفقه الكبار الذين اشتهروا بتتبع مصادر هذا العلم، ومقدمة كتابه البحر المحيط تدل على ذلك، لا سيما أنه كان ينقل عن نسخة خطية أخرى غير نسخة المختصر الأصولي التي نقدم لنشرها الآن؛ بدلالة انفرادها بهذا العنوان، إضافة إلى أن العنوان المذكور للمختصر الأصولي هـ أقرب إلـ أن يكون عنوانًا وصفيًا؛ بدلالـة أن القزويني لـم يذكر أي عنه إن في المقدمة كما جرت عادة المؤلفين بذلك، وهو في هذه الحال لا يعارض العنوان الذي ذكره بدر الدين الزركشي، مع كون بعض من أتى بعده من الأصوليين ذكروا الكتاب باسم **الواضح** كذلك دون تعقيب منهم= فلكل هذه الاعتبارات اعتمدنا الواضح كعنوان لهذا المختصر الأصولي، واكتفينا بذلك، ولم نضف جملة (في الأصول) أو (في أصول الفقه)؛ لأننا لا نمتلك مستندًا في الزيادة على ما ذكره بدر الدين الزركشي، فهكذا نقل عنوان هذا الكتاب، وقد يكون نقله مختصرًا، كما يفعل العلماء في حكاية عناوين الكتب، فهذا محتمل جدًا؛ لكننا لا نمتلك ما يبرر لنا الإضافة على ما نقله، ولا ندري هل عنوان الكتاب هو الواضح في الأصول، أو الواضح في أصول الفقه؟ لكننا وضعنا العنوان الوصفي الوارد للمختصر الأصولي أسفل العنوان الذي رجحناه على صفحة الغلاف الخارجي لهذه النشرة؛ حتى يتميز موضوع الكتاب للقارئ. وغير خاف أن كتاب الواضح هذا يشترك مع كتب أصولية أخرى في العنوان نفسه؛ من أشهرها كتاب الواضح في أصول الفقه لأبي الوفاء ابن عقيل البغدادي.

ثم أخيرًا يبرز لنا إشكال ثالث، وهو احتمالية أن يكون بدر الدين الزركشي وَهِم في نسبة كتاب الواضح للقزويني، وأنه قد يكون مؤلف الكتاب الذي نقل عنه شخصًا آخر؛ حيث لم يسبق أحد -حسب اطلاعنا- بدر الدين الزركشي في نسبة كتاب الواضح للقزويني. وهذا الاحتمال وارد؛ لكننا لم نجد ما يعارض هذه النسبة التي تفرد بها بدر الدين الزركشي فيما وقفنا عليه من مصادر، ونحن عندما ندقق النظر في كتاب الواضح؛ فسنخرج بنتيجة هي: أن مؤلفه معتزلي عاش بعد منتصف القرن الخامس الهجري/ منتصف القرن الحادي عشر الميلادي.

أما كونه معتزليًا فلنعته للمعتزلة بـ: (شيوخنا) و(أصحابنا)، مع عنايته بذكر آراء رجالاتهم الأصولية، وتحديدًا القاضي عبد الجبار، إضافة إلى اختيار آراء المعتزلة الأصولية المتفرعة عن أصولهم الكلامية؛ ومن أهمها مسألة: أن اللفظ يصير أمرًا بإرادة الآمر للمأمور به؛ وذلك لأن سبب المخالفة في هذه المسألة متفرع عن أصل عقدي، وهو الموقف من مسألة خلق أفعال العباد، أو ما يعبر عنه المعتزلة بإطلاق أشمل بـ: (باب العدل)، وعند الصفاتية بـ: (باب القضاء والقدر)، وغالب الأصوليين على رأيين أساسيين حيال هذه المسألة، فالمعتزلة ومن تابعهم يقولون باشتراط إرادة المأمور به للأمر، والقائلون بخلق أفعال العباد لا يشترطون ذلك [الشيرازي فرأوا أن الإرادة المشترطة هنا هي الإرادة الدينية دون الكونية. وهذا اختيار فرأوا أن الإرادة المشترطة هنا هي الإرادة الدينية دون الكونية. وهذا اختيار بدر الدين الزركشي [الزركشي 1992: 2/056؛ الزركشي 2002: 204: 156/1811 ويبدو أنه في هذا الاختيار متأثر بتقي الدين ابن تيمية [ابن تيمية ابن تيمية المخالفين في هذه المسألة هذا المسألة المسألة المخالفين في هذه المسألة المسألة المسألة المسألة المسألة كاب الواضح المخالفين في هذه المسألة ال

- كتاب الواضح --- كتاب الواضح ---

ب: (المجبرة)؛ وهو وصف يتكرر وروده كثيرًا في الأدبيات الاعتزالية. وقد يطرح احتمال بكون المؤلف شخصًا آخر من زيدية بلاد العجم ممن تتلمذ على القاضي عبد الجبار؛ حيث ورد في كتاب الواضح ذكر بعض آراء رجالاتهم؛ كأبي طالب الهاروني، وأبي القاسم إسماعيل بن أحمد البستي (ت: ق5ه/ ق11م) [الجشمي 2017: 998]، إضافة إلى مشاركة الزيدية للمعتزلة في الأصول الكلامية؛ لكن هذا الاحتمال يرد عليه ما ينفيه، وهو ما ذكرناه سابقًا من أن صاحب هذا الكتاب لم ينتصر للقول بكون إجماع أهل البيت حجة، وهي مسألة لا خلاف يذكر فيها بين الزيدية، إضافة إلى أنه لا ينقل كثيرًا عن علماء الزيدية، كما يفعل مع أصوليي الحنفية العراقيين والقاضي عبد الجبار.

وأما كونه ممن عاش بعد منتصف القرن الخامس الهجري/ منتصف القرن الحادي عشر الميلادي؛ فلأن كل الشخصيات التي ذكرها قد توفيت قبل عام: (460هم/ 1068م) كأقصى حد زمني، ومن هذه الشخصيات التي ذكرها: أبو الحسن الكرخي، وأبو عبد الله البصري، والصاحب ابن عباد الطالقاني، وطلاب أبي عبد الله البصري؛ كأبي إسحاق إبراهيم بن على النصيبي (ت: ق4هم/ ق10م)(1)، والقاضي أبي أحمد ابن أبي علان

⁽¹⁾ يحيط الغموض بهذه الشخصية الاعتزالية؛ فبينما يذكر فخر الدين الرازي أنه ممن تتلمذ على أبي هاشم الجبائي = يُفهم من صنيع الحاكم الجشمي أنه متأخر عن القاضي عبد الجبار، إلا أنه يشترك معه في القراءة على أبي عبد الله البصري، وأن الشريف المرتضى كذلك قرأ عليه [الجشمي 1017: 888، 396؛ الرازي 2004: 88]! لكن القاضي عبد الجبار ينقل عنه بعض الأراء في كتبه؛ وهذا يفيد بأنه متقدم عليه [الخوارزمي 2012: 16، 231]. وفي خبر حكاه القاضي عياض (تـ5443هـ/ 1199م) ما يفيد أن أبا إسحاق النصيبي كان حاضرًا في مناظرة حدثت في مجلس عضد الدولة فناخسرو بن ركن الدولة الحسن ابن بويه الديلمي (تـ372هـ/ 889م) بين القاضي عضح عضد الدولة فناخسرو بن ركن الدولة الحسن ابن بويه الديلمي (تـ372هـ/ 889م) بين القاضي =

(تـ 409هـ/ 1018م)، والقاضي عبد الجبار، وأبي طالب الهاروني؛ وطلاب القاضي عبد الجبار؛ كأبي رشيد النيسابوري، والقاضي أبي محمد عبد الله بن سعيد اللباد (تـ: ق5هـ/ ق11م) [الجشمي 2017: 395]، وأبي القاسم البستي، وأبي الحسين البصري. وإن كنا لا نعرف متى توفي بالتحديد بعض طلاب القاضي عبد الجبار المذكورين هنا، إلا أنه يستبعد أن يعيشوا إلى الربع الأخير من القرن الحادي الربع الأخير من القرن الحادي عشر الميلادي (475هـ/ 1083م)؛ لأن أبا رشيد النيسابوري والقاضي اللباد وأبا القاسم البستي -وهؤلاء تواريخ وفياتهم غير محددة بدقة - من طلاب القاضي عبد الجبار الكبار، وأبو القاسم البستي كان يناظر القاضي الباقي [الجشمي 2017: 939]. إذن فجميع هؤلاء ممن عاشوا إلى حدود منتصف القرن الخامس الهجري/ منتصف القرن الحادي عشر الميلادي

_____ كتاب الواضح =_____ كتاب الواضح =_____

(460هـ/ 1068م) كأقصى حد. وكل هذا لا يعارض كون كتاب الواضع من تأليف القزويني الذي عاش إلى أواخر القرن الخامس الهجري/ أواخر القرن الحادي عشر الميلادي (488هـ/ 1095م).

ثم إذا أخذنا بعين الاعتبار أن بدر الدين الزركشي كان ينقل عن نسخة أخرى من كتاب الواضح غير هذه النسخة التي بين أيدينا، بدلالة عدم ورود هذا العنوان في نسختنا= فهذا مما يزيد من تأكيد نسبة كتاب الواضح إلى القزويني؛ حيث اتفقت نسختان على نسبة الكتاب له، إلا أن إحداهما انفردت بذكر العنوان دون الثانية التي اكتفت بعنوان وصفي وقدر لها أن تصل إلينا في عصرنا هذا.

وبناء على كل ما سبق، فقد تحقق لنا إثبات أن هذا المختصر الأصولي الذي نقدم لنشره الآن هو بعينه كتاب الواضح الذي كان ينقل عنه بدر الدين الزركشي، وأن الواضح هو عنوان هذا المختصر الأصولي، وأن مؤلفه هو القزويني.

(2-6-2) تحريره:

ظهر لنا أثناء معالجة هذه النسخة أن القزويني لم يحرر كتابه؛ حيث لاحظنا وجود اضطراب ونقص في مواضع، ويصعب تحميل الناسخ المسؤولية في مثل هذه المواضع؛ لأن النقص ليس مجرد كلمة يحتمل أنها ندت عن نظره أثناء النسخ فسقطت أو كتبها خطأ، بل هو خلل في التقسيم ونقص واضطراب في ذكر الأقوال وأصحابها، ويشهد لذلك أن نقل بدر الدين الزركشي -ونسخته غير نسختنا كما سبق بيانه - لأحد هذه المواضع مطابق لما في النسخة الخطية. ومثل هذا الاضطراب مشعر بأن القزويني

بعد أن انتهى من تأليف كتابه لم يقم بتحريره. ومن هذه المواضع التي وقع فيها اضطراب:

مسألة: النهى عن أشياء على سبيل التخيير.

مسألة: تعارض العمومين.

مسألة: في الزيادة في الحكم هل تقتضي النسخ أم لا؟

مسألة: في القول إذا انتشر بين الأمة وأظهره بعضهم مذهبًا ولم ينكر عليه هل يكون إجماعًا أم لا؟

مسألة: في النص المعلل هل يجوز قياس غيره عليه قبل ورود التعبد بالقياس أم لا؟

مسألة: تخصيص العلة.

لكن يرد هنا تساؤل مشروع، وهو: هل هذه النسخة الخطية التي نقدم لنشرها هي إبرازة أولى لكتاب الواضح وأن القزويني لم يختر لها أي عنوان، وما كان ينقل عنه بدر الدين الزركشي هو إبرازة ثانية أعاد فيها القزويني تحرير الكتاب مع اختيار عنوان له؟ الحقيقة لا نملك إجابة مؤكدة على هذا التساؤل؛ لكن لو كان بدر الدين الزركشي يلتزم النقل النصي عن مصادره لأمكن ادعاء ذلك؛ نظرًا إلى وجود بعض الاختلافات -اللفظية بين هذه النسخة الخطية وبين منقولاته عن كتاب الواضح؛ لكن والحال أنه لا يلتزم النقل النصى فيصعب افتراض وجود إبرازتين لهذا الكتاب.

ومما لحظناه على القزويني عند ذكر الخلاف - ولعل هذا مما يمكن أن يُستدل به على عدم تحرير كتاب الواضح-؛ أنه في مرات يطلق القول بأنه

- 226

لم يقل بهذا الرأي أو ذاك من له تحصيل من العلماء! ثم نجد أن هذا الرأي هو قول مشهور في مذاهب فقهية قائمة؛ كالشافعية، أو هو قول بعض شيوخ المعتزلة المعظمين عند القزويني؛ كأبي علي وابنه أبي هاشم الجبائيين وأبي عبد الله البصري. إلا أنه يمكن أن يُستدل بهذا على واقعية ما اتهم به القزويني من التجرؤ على إطلاق الكلام، ولا يكون راجعًا إلى قضية عدم التحرير.

(3-6-3) هيكلته:

قسم القزويني كتاب الواضح إلى مقدمة تتضمن تعريف الفقه وأصوله والإشارة إلى أقسامه، وتعريف الحقيقة والمجاز، ثم فصل في إثبات المجاز في كلام الله -تعالى-، ثم فصل في أقسام الحقيقة، ثم أحد عشر بابًا، وهي:

[4/ ظ] مسائل الأمر، وتحته 19 مسألة، و10 فصول.

[16/ و] مسائل النهي، وتحته مسألتان.

[17] و] مسائل العموم والخصوص، وتحته 6 مسائل، و4 فصول.

[20/و] مسائل الاستثناء، وتحته 9 مسائل، و11 فصلًا.

[28/ و] الكلام في البيان والمبين والمجمل والمفسر، وتحته 5 مسائل، و 6 فصول.

[31/و] الخلاف في الناسخ والمنسوخ، وتحته 13 مسألة، و7 فصول. [37/ظ] الخلاف في الأخبار، وتحته 26 مسألة، و13 فصلًا. — كتاب الواضع ——— كتاب الواضع

[45/و] باب الخلاف في الأفعال، وتحته مسألتان، وفصلان.

[46/ ظ] الكلام في الإجماع، وتحته 15 مسألة.

[49/ و] الخلاف في القياس والاجتهاد، وتحته 16 مسألة، و6 فصول.

[56/ ظ] الحظر والإباحة، وتحته مسالة واحدة.

فجملة المسائل بما في المقدمة 115 مسألة، وجملة الفصول بما في المقدمة 16 فصلًا. وإذا اعتبرنا أن الباب الأول والثاني عبارة عن باب واحد، والباب الثالث والرابع عبارة عن باب واحد أيضًا؛ فمسائل الاستثناء من باب العموم والخصوص = فإن عدة أبواب الكتاب تصبح تسعة أبواب فقط. وهذه الأبواب المذكورة في كتاب الواضح قد شملت أبواب أصول الفقه الأساسية.

وتقسيم القزويني يشبه إلى حد كبير تقسيم الفقيه أبي عبد الله الحسين بن علي الصيمري الحنفي المعتزلي؛ حيث قسم كتابه مسائل الخلاف في أصول الفقه إلى تسعة أبواب، وهي: باب الأوامر والنواهي، باب العموم والخصوص، باب البيان، باب الأفعال، باب الناسخ والمنسوخ، باب الأخبار، باب الإجماع، باب القياس، باب الاجتهاد [الصيمري 2019: 24]. ومثله تقسيم ركن الدين أبي طاهر الطريثيثي لأبواب أصول الفقه في كتابه متشابه القرآن؛ حيث جعلها في سبعة أبواب، وهي: الكلام في الأوامر، الكلام في الأبيان، الكلام في النسخ، الكلام في الأخبار، الكلام في الأفعال، الكلام في القياس، الكلام في الخبار، الكلام في الأفعال، وبصرف النظر عن طريقة بعض المصنفين في تقسيم هذه الأبواب من وبصرف النظر عن طريقة بعض المصنفين في تقسيم هذه الأبواب من

- كتاب الواضح --- كتاب الواضح

حيث العدد، فبعضهم يجعلها عشرة، وبعضهم أقل، وبصرف النظر كذلك عن المقدمات من الخطاب وتقسيمه والحقيقة والمجاز وتقسيماتهما وغير ذلك من المقدمات= فإن للترتيب الذي اتبعه القزويني وغيره ما يبرره، وهو ما يتضح بما قاله المنصور بالله عبد الله بن حمزة في كتابه صفوة الاختيار في أصول الفقه؛ حيث قال في حصرها وترتيبها [المنصور 2002: 36]:

«واعلم أن هذه الجملة التي تقدم ذكرها تنحصر في عشرة أقسام، وهي: الأوامر والنواهي، والخصوص والعموم، والمجمل والمبين، والناسخ والمنسوخ، والأفعال، والأخبار، والإجماع، والقياس والاجتهاد، وصفة المفتى والمستفتى، والحظر والإباحة».

ثم قال معللًا هذا الترتيب [المنصور 2002: 40-41]:

"واعلم أن الواجب في الترتيب أن يبدأ بالكلام في الأوامر؛ لأن بها تثبت الأحكام الشرعية بأنفسها من دون اعتبار معنى. ثم نتبعها بالنواهي؛ لأن بامتشال مقتضى النواهي يتم غرض الآتي بمقتضى الأوامر. ثم نتبع ذلك بالكلام في الخصوص والعموم؛ لأنه لا يمكننا استعمالهما جميمًا بعد علمنا بوجوب العلم بهما متى أمكن إلا بأن يبنى العام على الخاص. ثم نتبع ذلك بالكلام في المجمل والمبين؛ لأنه يفيد مرادًا منهما على الجملة يحتاج إلى بيان بعينه. ونتبع ذلك بالكلام في الناسخ والمنسوخ؛ لأن الكلام فيهما يتعلق بالكلام في زوال مثل الأحكام الثابتة أولا بالنصوص المتأخرة على وجه لو لاه لكانت ثابتة بشرط التراخي. ثم نتبع ذلك بالكلام في أخبار النبي -صلى الله عليه وآله وسلم-؛ لأن أخباره تبنى في الصحة والقبول على كلام الله عليه وآله وسلم-؛ لأن أخباره تبنى في الصحة والقبول على كلام الله عليه وآله وسلم-؛ لأن أخباره تبنى في الصحة والقبول على كلام الله المنثال لها

إلا بدليل من القول، فكان تقديم الأقوال أولى، ولأن الأخبار تتعدى إلينا بأنفسها، والأفعال تفتقر إلى دليل. ثم نتبع ذلك بالكلام في الإجماع؛ لأن الإجماع إجماع العترة والأمة، وفعل النبي -صلى الله عليه وآله وسلم-متقدم عليه، ولأنه لا يكون حجة إلا بعد وفاة النبي -صلى الله عليه وآله وسلم-. ثم نتبع ذلك بالكلام في القياس؛ لأن الإجماع حجة يعلم صحة مقتضاها، والقياس يوجب ظن مقتضاه، والمعلوم الصحة أولى بالتقديم من المظنون. ثم نتبع ذلك بالكلام في الاجتهاد؛ لأنه لا يرجع إلى أصل معين، فكان الذي يرجع إلى أصل أولى بالتقديم، بل هو بذل الجهد واستفراغ الوسع في تعرف حكم الحادثة بأمارات مقارنة، فكان ما له أصل معين أولى بالتقديم. ثم نتبع ذلك بالكلام في المفتى؛ لأنه مَن علم هذه الجمل المتقدمة كما قدمنا. ثم نتبعه بالكلام في المستفتى؛ لأنه من جهلها، والعالم أولى بتقديم الذكر من الجاهل، ولأن الجاهل يرجع إليه، فكان العالم كالأصل له، وتقديم الأصل أولى من تقديم الفرع. ثم نتسع ذلك بالكلام في الحظر والإباحة؛ لأن جميع ما ذكرنا ناقل والناقل أولسى؛ لأن الكلام في الحظر على المكلف إن كان فيما دخل تحت الجملة المتقدمة والحكم [كذا، فالحكم] فيه ما قضت به، وإن كان لم يدخل تحتها بقى على الحظر العقلى. ثم نتبع ذلك بالكلام في الإباحة؛ لأن الحظر أحوط، فكان أولى بالتقديم».

ويمكن أن نلمح هذا التعليل في كلام القزويني في مقدمته حيث قال [2/2]:

«وأدلة الفقه: الخطاب، وما هو طريق إليه وهو الأخبار، وما يترتب على الإجماع وهو الأفعال والقياس. عليه وهو الإجماع، وما يترتب على الإجماع وهو الأفعال والقياس. والخطاب ينقسم إلى أربعة أقسام: أمر ونهي، وعموم وخصوص، ومجمل ومبين، وناسخ ومنسوخ».

___ كتاب الواضح _____

(4-6-3) مصادره:

لم يحل القزويني على المصادر بالعنوان الصريح إلا على خمسة كتب أو ستة، وهي:

الرسالة للشافعي، والمجاز لأبي عبيدة معمر بن المثنى (تو20هم/ 824م)، والبغداديات لأبي هاشم الجبائي، والعمد والدرس – هذا على افتراض أن الثاني عنوان لكتاب وأدب الجدل كلها للقاضي عبد الجبار. ولعل الكتاب الأخير هو الذي أشار له عبد القاهر البغدادي (تو429هم/ 1038م) في مقدمة كتابه عيار النظر في علم الجدل؛ متهمًا القاضي عبد الجبار أنه بناه على أصول أبي هاشم الجبائي؛ ليسوغ الاستدلال على وفق أصولهم الكلامية [البغدادي 2020: 221-126]! كما يبدو أن هذا الكتاب قد شرحه القاضي عبد الجبار نفسه؛ حيث ذكر من كتبه شرح أدب الجدل، وأنه كتب قطعة من هذا الشرح في المدة التي قضاها في تصنيف كتابه المغني [عبد الجبار ×: 20/2/882].

لكن من المؤكد أن القزويني كان ينقل عن غير هذه الكتب، والذي تبين لنا منها هو كتاب المعتمد لأبي الحسين البصري، وإن كان لم يصرح بعنوان الكتاب، لكنه نقل نصوصًا منه معرضًا بمؤلفه. وأيضًا نرجح أنه نقل عن الكتب الأصولية لمن ذكر اختياراتهم؛ مثل أبي طالب الهاروني سواء من أحد كتابيه: المجزئ في أصول الفقه، أم جوامع الأدلة في أصول الفقه، وقد كان اعتماده على هذين الكتابين ظاهرًا. وكذلك يظهر أنه اعتمد على كتاب في أصول الفقه؛ إذ أشار لأبي القاسم البستي، ولهذه الشخصية فعلا كتاب في أصول الفقه؛ إذ أشار بنفسه له في كتاب الآخر المعتمد في الإمامة االبستي 275م: 45/ ظ، 15/ ظ).

— کتاب الواضح ------

لكن لفت انتباهنا أن القزويني لم ينقل شيئًا عن أصول الجصاص الرازي، بل حتى لم يشر له ولا لمؤلفه ولو بإشارة واحدة، هذا مع مشاركته له في الانتماء العقدي والفروعي، إضافة إلى كونه من كبار الأصوليين! وهذا أمر غريب نظرًا إلى تأخر زمن القزويني عن زمن الجصاص الرازي بمدة يمكن معها الاطلاع على كتبه وآرائه، لا سيما مع ما يتمتع به الثاني من حضور قوي لدى فقهاء الحنفية عمومًا [الكفري 2017: 2/ 94-9]. وهذا الحاكم الجشمي وهو معاصر للقزويني – قد ذكر بعض أقوال الجصاص الرازي الأصولية في كتابه شرح عيون المسائل [الجشمي 657خ: 2/ 275/و،

ولم يعتن القزويني بذكر آراء بعض المذاهب الفقهية الأخرى؛ كالمالكية والحنابلة. أما المالكية فذكر قولًا واحدًا لمالك بن أنس (1791ه/ 795م)، وأما الحنابلة فلم يشر لهم ولا لإمامهم البتة. والحقيقة أن عدم إشارته لآراء المالكية -وهو مذهب فقهي نال الاعتراف بذلك مبكرًا - غير مفهوم؛ لأننا لو افترضنا أن سبب عدم الإشارة عائد إلى تلاشي هذا المذهب من المشرق الإسلامي في مرحلة متقدمة [مقدسي 2020: 111]؛ فإن مكوث القزويني الطويل في مصر -وللمالكية فيها حضور وتواجد سهل له مهمة الوقوف على مصادر أصوليي المالكية، لا سيما أن القزويني من المشهورين بتتبع الكتب واقتنائها، إلا إن كان ألف كتاب الواضح قبل استقراره في مصر.

أما الحنابلة؛ فيبدو أن هذا عائد إلى عدم اعتداده بهذا المذهب فقهيًا - كما هي طريقة بعض الفقهاء المتقدمين - ، أو لأن تشكل المذهب الحنبلي

بصيغته المذهبية حدث متأخرًا، بعد منتصف القرن الخامس الهجري/ منتصف القرن الحادي عشر الميلادي. وقد يستأنس هنا بما ذكره آدم متس (تـ1917م) من أن الحنابلة نالوا الاعتراف بأنهم مذهب فقهي في نهاية القرن الخامس الهجري/ نهاية القرن الحادي عشر الميلادي [منس 2014: 282]! ولا شك أن هذا بفضل جهود القاضي أبي يعلى البغدادي الذي قعد للمذهب كلاميًا وأصوليًا وفقهيًا، وعلى يد طلابه حصل انتشار ملحوظ للمذهب خارج العراق مكان نشأته وتمركزه.

وعمومًا فالآراء الحاضرة في كتاب الواضح هي آراء فقهاء الحنفية العراقيين والشافعي وأصحابه ومتكلمي المعتزلة؛ خصوصًا آراء الجبائيين وأبي عبدالله البصري والقاضي عبد الجبار، وهذا الأخير هو أكثر الشخصيات حضورًا في هذا النص.

(5-3-6-5) وصف نسخته:

اعتمدنا في إخراج كتاب الواضح على نسخة وحيدة يقع أصلها في مكتبة بايزيد في مدينة إستنبول، قسم: مرزيفونلو قره مصطفى باشا، برقم: [87/ 18944]، كُتب على الزاوية اليمنى بأعلى صفحة العنوان، وجاء عنوان الكتاب فيها:

«مختصر في أصول الفقه// تأليف القاضي أبي يوسف عبد السلام// ابن محمد بن يوسف القزويني -رضي الله عنه-».

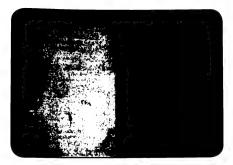
وتم تعديل «القزويني» بخط مختلف إلى: «الكردري»، و»كَرْدَر» ناحية من نواحي إقليم خوارزم أو ما يتاخمها من نواحي الترك إيانوت 1977: 4500].

وفوق العنوان كتب بخط مختلف: «تقويم الهداية من البداية إلى النهاية»، وتحت العنوان كتب الاسم: «عمر بن محمد بن عمر بن أحمد بن همية الله بن أبي عبد الله الكتاني»، وتحته ختم الواقف: «وقف هذا الكتاب لوجه الله الأجل الأكرم مصطفى باشا الوزير الأعظم»، وقد أعدم هذا الوزير في عام: (1095هـ/ 1683م) بعد أن انهزم في معركة فيينا التي وقعت بين الدول العثمانية وبين التحالف الأوروبي [فريد×: 361-137].

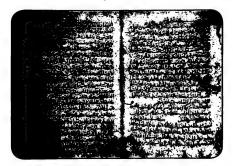
وتقع هذه النسخة في (57) ورقة، (113) صفحة، وعدد أسطر كل ورقة يتراوح بين (20-22) سطرًا، ونُسخت بتاريخ: (رجب 582ه/ سبتمبر 1186 م)، ولم يذكر اسم الناسخ ولا المستنسِخ ولا مكان النسخ. وحالتها المادية جيدة وعلى أطرافها آثار رطوبة؛ لكن لم تؤثر على الكلمات. وهي بخط نسخي واضح ومقروء ومعجم، وقيد ميز الناسخ الأبواب والفصول والمسائل في كتابتها، ويلاحظ على النسخة آثار المقابلة؛ مثل الدارات المنقوطة، واستدراك السقط وختمها بعلامة التصحيح في الهوامش، ولم تربط صفحات النسخة بنظام التعقيبة.

ولا تخلو هذه النسخة من سقط وتحريف وبياض في مواضع، ويلاحظ عليها كثرة الأخطاء اللغوية والنحوية؛ مثل تذكير المؤنث، وتأنيث المذكر، وإفراد الجمع، ونصب المرفوع، ورفع المنصوب خصوصًا اسم "إنَّ» المؤخر، وغير ذلك من الأخطاء، وربما كان ذلك من المؤلف نفسه أو من الناسخ، ولعل الأقرب أنه من الناسخ؛ ويبدو أن ذلك يرجع لضعف مستواه العلمي، أو لكونه من العجم، أو إلى النسخة التي اعتمد عليها في نسخ المخطوطة.

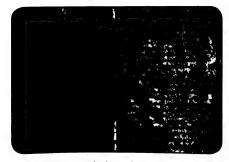
(6-6-3-5) نماذج مصورة من نسخته:



صفحة العنوان



بداية النسخة الخطية



اخر النسخة الخطية

(4-5) منهج العناية

(1-2-1) آلية تصحيح النس:

لم نعتمد في نشر كتاب الواضع على منهج إثبات نسخته الخطية كما هي في كل الأحوال؛ فإن هذا لا يكون إلا في النسخ التي بخط مؤلفيها أو مقروءة عليهم. وإن كانت هذه النسخة التي اعتمدنا عليها متقدمة، بل وقريبة من زمن القزويني؛ حيث نُسخت في عام: (582هـ/ 1186م)، أي بعد وفاته بنحو قرن من الزمان، إلا أن وقوع الناسخ في خطأ حال النسخ أمر متوقع الانجلوا وسنيوبوس 1963:65]. وعليه؛ فقد كان في هذا مندوحة لنا في التصحيح، باعتبار أن الأخطاء الواردة فيها إنما هي من قبل ناسخها لا من قبل مؤلف الكتاب؛ لكننا سلكنا هذا الإجراء في نطاق ضيق جدًا، وحسب ما تدعو له الضرورة، وأيضًا استئناسًا بمراجعة الكتب الأصولية الأخرى، وتحديدًا ما تبين لنا أنه من مصادر القزويني، إضافة إلى منقو لات بدر الدين الزركشي عن كتاب الواضح. وقد رمزنا للنسخة الخطية بـ: (ل)، ولوجه الورقة بـ: عن كتاب الواضح. وقد رمزنا للنسخة الخطية بـ: (ل)، ولوجه الورقة بـ:

وأما عن إجراءات التصحيح؛ فهي لا تخرج عن خمسة إجراءات:

الأول: تصحيح الكلمة الخاطئة في المتن، فهنا نكتب الكلمة كما وردت في النسخة في الحاشية، هكذا:

(ل): [كلمة]

الثاني: إسقاط الكلمة الزائدة من المتن، فهنا نسقط الكلمة التي نراها زائدة، إلا أننا نضعها في الحاشية، هكذا:

[كلمة] + (ل)

الثالث: استدراك السقط الذي تدل عليه المصادر الأخرى، فهنا نضع ما نستدركه بين معقوفتين في المتن، مع الإشارة إلى المصدر في ذلك في الحاشية، هكذا:

[..] + (الزركشي)

الرابع: تقدير ما لا يستقيم النص إلا به في المتن، فهنا نضع ما نقدره بأنفسنا من الكلام بين مثلثين في المتن، من غير إشارة في الحاشية لهذا الإجراء، هكذا:

<کلمة>

الخامس: رمزنا للبياض الواقع في النسخة الخطية في المتن من غير إشارة في الحاشية، هكذا:

[...]

وتكريس النقاط باعتبار أن البياض لأكثر من كلمة، هكذا: [...،...] كلمتان، [...،...] ثلاث كلمات.

(2-2-4) طريقة توثيق المعلومات:

بحكم أن كتاب الواضح متن مختصر وهو كذلك غير دارج بين الأصوليين = فقد رأينا ألا نتوسع في التوثيق من مشهور المصادر الأصولية، وأن يقتصر عملنا في هذا الجانب على التوثيق من المصادر المتقدمة زمنًا على القزويني، وأن تكون الإحالة لأصحاب الأقوال لا إلى المسائل، وأن

نستظهر القائلين من المعتزلة على وجه خاص بالأقوال التي لم ينسبها القزويني لمعين؛ فكانت الإحالة للمعنى المطابق بكلمة: (انظر)، والإحالة للمعنى غير المطابق بكلمة: (قارن). كما رأينا مناسبة ربط منقولات بدر الدين الزركشي في كتابيه البحر المحيط، والنكت على ابن الصلاح عن كتاب الواضح بالإحالة إلى نفس الموضع المنقول عنه بكلمة: (راجع).



- [38] موارد التقديم -

(5-5) موارد التقديم

(1-2-5-5) المعادر المتقدمة:

- [الآمدي 2004]: أبكار الأفكار في أصول الدين، سيف الدين الآمدي (تـ31 6هـ/ 1233م)، تحقيق: أ.د. أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية القاهرة، الطبعة الثانية: 1424هـ 2004م.
- [ابن الأثير 2004]: الكامل في التاريخ، عز الدين ابن الأثير الجزري (تـ630هـ/ 1232م)، حققه واعتنى به: د. عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي- بيروت، الطبعة الرابعة: 1424هـ-2004م.
- [الإسكافي 1981]: المعيار والموازنة في فضائل الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب -صلوات الله عليه وبيان أفضليته على جميع العالمين بعد الأنبياء والمرسلين، أبو جعفر محمد بن عبد الله الإسكافي (تـ240هـ/ 854م)، تحقيق: محمد باقر المحمودي، الطبعة الأولى: 1402هـ/ 1981م. (هذا الإصدار محل شك، وذلك من جهة أن المحقق لم يذكر معلومات كافية عن المخطوطة التي اعتمدها في نشر الكتاب).
- [الأنصاري 1936]: غاية الوصول في شرح لب الأصول، زين الدين الأنصاري (تـ926هـ/ 1520م)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده- مصر، 1354هـ-1936م.
- [الباقلاني 2015]: التقريب والإرشاد في أصول الفقه (الجزء الأخير)، أبو بكر ابن الطيب الباقلاني (تـ403ه/ 1013م)، قدم له وحقق نصه وعلق عليه: محمد بن عبد الرزاق الدويش، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويت، الطبعة الأولى: 1436هـ 2015م.

- [البرماوي 2015]: الفوائد السنية في شرح الألفية، شمس الدين البرماوي (تـ 31 8هـ/ 1428م)، تحقيق: عبد الله رمضان موسى، مكتبة دار النصيحة - المدينة المنورة، الطبعة الأولى: 1436هـ - 2015م.

- [ابن برهان 2019]: كتاب الأوسط (قطعة منه)، أبو الفتح أحمد بن علي بن برهان البغدادي (تـ518هـ/ 1124م)، اعتنى به ونظر فيه: عدنان بن فهد العبيات، أسفار - الكويت، الطبعة الأولى: 1441هـ-2019م.
- [البستي 2003]: كتاب البحث عن أدلة التكفير والتفسيق، أبو القاسم البستي (ت: ق5ه/ ق11م)، تحقيق وتقديم: ويلفرد مادلونغ وزابينه السميتكه، مركز نشر دانشكاهي- تهران، الطبعة الأولى: 1382هـ.ش- 2003م.
- [البستي 797خ]: المعتمد في الإمامة على مذهب الزيدية، أبو القاسم البستي (تـ: ق5هـ/ق11م)، مخطوط في دار المخطوطات بالجامع الكبير صنعاء، رقم: [797].
- [البصري 1410]: شرح العمد، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري (تـ436هـ/ 1044م)، تحقيق ودراسة: د. عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مكتبة العلوم والحكم المدينة المنورة، 1410هـ. (هذا الإصدار ما هو إلا قطعة من كتاب المجزي في أصول الفقه لأبي طالب الهاروني).
- [البصري 1964]: كتاب المعتمد في أصول الفقه (ج1)، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري (تـ433هـ/ 1044م)، اعتنى بتهذيبه وتحقيقه: محمد حميد الله، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية دمشق، 1384هـ 1964م.

- <u>140</u>

- [البصري 1965]: كتاب المعتمد في أصول الفقه (ج2)، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري (تـ436هـ/ 1044م)، اعتنى بتهذيبه وتحقيقه: محمد حميد الله، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية - دمشق، 1385هـ - 1965م.

- [البصري 2006]: تصفح الأدلة، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري (تـ203هـ/ 1044م)، عني بتحقيق ما بقي منـه: ويلفرد مادلنغ وزابينا اشميتكه، Deutsche Morgenlandische Gesellschaft.

 Harrassowitz Verlag, 2006
- [البغدادي 2020]: عيار النظر في علم الجدل، عبد القاهر البغدادي (1032هـ/ 1038م)، تحقيق ودراسة: أحمد محمد عروبي، أسفار لنشر نفيس الكتب والرسائل العلمية الكويت، الطبعة الأولى: 1441هـ-2020م.
- [البغدادي×]: الفرق بين الفرق، عبد القاهر البغدادي (تـ 429هـ/ 300 م)، تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد، مكتبة دار التراث القاهرة.
- [البغدادي 2001]: تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قطانها العلماء من غير أهلها ووارديها، أبو بكر الخطيب البغدادي (تـ 346هـ/ 1071م)، حققه وضبط نصه وعلق عليه: د. بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي- بيروت، الطبعة الأولى: 1422هـ-2001م.
- [البغدادي 1954]: مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، صفي الدين البغدادي (تـ739هـ/ 1338م)، تحقيق وتعليق: علي محمد البجاوي، مصورة دار الباز للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: 1373هـ-1954م.

- [البلخي 2018]: قبول الأخبار ومعرفة الرجال، أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي (تـ198هـ/ 319م)، تحقيق: حسين خانصو، دار الفتح للدراسات والنشر – عمّان، الطبعة الأولى: 1439هـ – 2018م.

- [البلخي 2018ب]: كتاب المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات، أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي (تـ198هـ/ 931م)، حققه: أ.د. حسين خانصو وأ.د. راجح كردي ود. عبد الحميد كردي، دار الفتح للدراسات والنشر عمّان، الطبعة الأولى: 1439هـ- 2018م.
- [البهلولي 2007]: الأربعون الحديث العلوية وشرحها، القاضي جعفر بن أحمد بن عبد السلام البهلولي (تـ573هـ/ 1177م)، تحقيق: عبد الفتاح إسماعيل محمد الكبسي، دار الإمام زيد بن علي الثقافية للنشر والتوزيع صنعاء، الطبعة الثانية: 1427هـ-2007م.
- [البهلولي 2017]: التقريب في أصول الفقه، القاضي جعفر بن أحمد بن عبد السلام البهلولي (تـ573هـ/ 1177م)، تحقيق: المرتضى بن زيد المحطوري، مكتبة بدر للطباعة والنشر صنعاء، الطبعة الأولى: 1438هـ 2017م.
- [البهلولي 1165خ]: البيان في أصول الفقه، القاضي جعفر بن أحمد بن عبد السلام البهلولي (تـ573هـ/ 1177م)، مخطوط في مكتبة الفاتيكان-روما، رقم: [Arab 1165].
- [البيهقي 1994]: أحكام القرآن، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت845هـ/ 1066م)، كتب هوامشه: عبد الغني عبد الخالق، قدم له: محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي- القاهرة، الطبعة الثانية: 1414هـ-1994م.

- [تغري بردي ×]: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، جمال الدين ابن تغري بردي الأتابكي (تـ874هـ/ 1469م)، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والطباعة والنشرالقاهرة، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب.

- [التوحيدي 1999]: البصائر والذخائر، أبو حيان التوحيدي (تـ: ق 5 هـ/ ق 11م)، تحقيق: د. وداد القاضي، دار صادر بيروت، الطبعة الرابعة: 1419هـ 1999م.
- [ابن تيمية 1406]: منهاج السنة النبوية، تقي الدين ابن تيمية (تـ728هـ/ 1328م)، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية- الرياض، الطبعة الأولى: 1406هـ.
- [ابن تيمية 1425]: مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد ابن قاسم وساعده ابنه: محمد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف- المدينة النبوية، 1425هـ.
- [ابن تيمية 1435]: الرد على السبكي في مسألة تعليق الطلاق، تقي الدين ابن تيمية (تـ728هـ/ 1328م)، تحقيق: عبد الله بن محمد المزروع، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع- مكة المكرمة، الطبعة الأولى: 1436هـ.
- [ابن تيمية 2020]: جامع الفصول (1)، تقي الدين ابن تيمية (تـ328هـ/ 1328م)، جمع وتحقيق: عبد الله بن علي السليمان آل غيهب، توزيع دار أطلس الخضراء للنشر والتوزيع الرياض، الطبعة الأولى: 1441هـ-2020م.

— موارد التقديم

- [الجاحظ 1965]: كتاب الحيوان، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (تـ255هـ/ 868م)، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثانية: 1384هـ-1965م.

- [الجبائي 2019]: كتاب المقالات، أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي (تـ303هـ/ 916م)، تحقيق: أوزكان شمشك وعبد الكريم إسكندر صريحا ويوسف آركانر، Cndulus- إستنبول، 2019م. (هذا النص مشكوك في نسبته للمؤلف).
- [الجرجاني 4809خ]: الإحاطة في علم الكلام (ج2)، الموفق بالله الحسين بن إسماعيل الجرجاني (ت: حدود 430هم/ 1038م)، مخطوط في مكتبة ليدن- هولندا، رقم: [Or. 4809].
- [الجشمي 1383]: تنبيه الغافلين عن فضائل الطالبيين، أبو سعد المحسّن بن محمد بن كَرَامَة الجشمي البيهقي (ت494هـ/ 1100م)، تحقيق: مؤسسة شمس الضحى الثقافية، شمس الضحى تهران، الطبعة الأولى: 1383هـ.ش.
- [الجشمي 2017]: الطبقتان الحادية عشرة والثانية عشرة من شرح عيون المسائل، (= ضمن: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة)، أبو سعد المحسّن بن محمد بن كَرَامَة الجشمي البيهقي (تـ494هـ/ 1100م)، اكتشفها وحققها: فواد سيد، أعدها للنشر: أيمن فؤاد سيد، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية بيروت، الطبعة الأولى: 1439هـ 2017م.
- [الجشمي 2018]: عيون المسائل في الأصول، أبو سعد المحسِّن بن محمد بن كَرَامَة الجشمي البيهقي (تـ494هـ/ 1100م)، تحقيق ودراسة:

د. رمضان يلدرم، دار الإحسان لنشر والتوزيع - القاهرة، الطبعة الأولى: 2018م.

- [الجشمي 73خ]: الرسالة في النصيحة العامة، أبو سعد المحسّن بن محمد بن كَرَامَة الجشمي البيهقي (تـ494هـ/ 1100م)، مخطوط في مكتبة برلين- ألمانيا، رقم: [P2/73].
- [الجشمي 657 خ]: شرح عيون المسائل (ج1) و (ج2)، أبو سعد المحسِّن بن محمد بن كَرَامَة الجشمي البيهقي (تـ494هـ/ 1100م)، مخطوط في دار المخطوطات بالجامع الكبير صنعاء، رقم: [657].
- [الجشمي 2584خ]: شرح عيون المسائل (ج3)، أبو سعد المحسِّن بن محمد بن كَرَامَة الجشمي البيهقي (تـ494هـ/ 1100م)، مخطوط في مكتبة برلين- ألمانيا، رقم: [Cod. Or. 2584 b].
- [الجصاص 2007]: الفصول في الأصول، أحمد بن علي الرازي الجصاص (تـ370هـ/ 819م)، دراسة وتحقيق: د. عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويت، الطبعة الثالثة: 8200هـ/ 2007م.
- [ابن الجوزي 1997]: كشف المشكل من حديث الصحيحين، جمال الدين ابن الجوزي (تـ597هـ/ 1201م)، تحقيق: علي حسين البواب، دار الوطن- الرياض، الطبعة الأولى: 1418هـ-1997م.
- [ابن الجوزي ×أ]: العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، جمال الدين ابن الجوزي (تـ597هـ/ 1201م)، حققه وعلق عليه: إرشاد الحق الأثري، إدارة ترجمان السنة- لاهور، تصوير: المكتبة الإمدادية- مكة المكرمة.

- [ابن الجوزي ×ب]: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، جمال الدين أبو الفرج ابن الجوزي (ت597ه/ 1201م)، دراسة وتحقيق: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، راجعه وصححه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية – بيروت.

- [الجويني 1992]: البرهان في أصول الفقه، أبو المعالي الجويني (تـ478هـ/ 1085م)، حققه وقدمه ووضع فهارسه: د. عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع المنصورة، الطبعة الثالثة: 1412هـ 1992م.
- [حاجي ×]: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى بن عبد الله الشهير بحاجي خليفة وبكاتب جلبي (تـ1067هـ/ 1657م)، عني بتصحيحه: محمد شرف الدين يالتقايا ورفعت بيلكه الكليسي، دار إحياء التراث العربي بيروت.
- [ابن حجر 2002]: لسان الميزان، شهاب الدين ابن حجر العسقلاني (تـ852هـ/ 1449م)، اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، الطبعة الأولى: 1423هـ-2002م.
- [الحسني 1999]: الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، عبد الحي بن فخر الدين الحسني (تـ 1341هـ/ 1923م)، دار ابن حزم بيروت، الطبعة الأولى: 1420هـ-1999م.
- [الحلي 1430]: نهاية المرام في علم الكلام، جمال الدين ابن المطهر الحلي (تـ726هـ/ 1325م)، تحقيق: فاضل العرفان، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام- قم، الطبعة الثانية: 1388هـ.ش-1430هـ.ق.

- [حمدان وزابينه 2012]: نكت الكتاب المغني: مختصر منقح من المغني في أبواب التوحيد والعدل، مؤلف مجهول، تقديم وتحقيق: عمر حمدان وزابينه اشميدكه، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية - بيروت، الطبعة الأولى: 1433هـ-2012م.

- [حميدان 1436]: كتباب التصريح بالمذهب الصحيح، (= ضمن: مجموع السيد حميدان)، حميدان بن يحيى القاسمي (ت: ق 7هـ/ق13)، مكتبة أهل البيت صعدة، الطبعة الثانية: 1436هـ.
- [ابن خلدون 2005]: المقدمة، ولي الدين ابن خلدون (ت808هـ/ 1406م)، تحقيق: عبد السلام الشدادي، بيت الفنون والعلوم والآداب- الدار البيضاء، الطبعة الأولى: 2005م.
- [ابن خلكان 1978]: وفيات الأعيان وإنباء أبناء الزمان، شمس الدين ابن خلكان (تـ 818هـ/ 1282م)، حققه: د. إحسان عباس، دار صادر -بيروت، 1398هـ-1978م.
- [الخوارزمي 2004]: كتاب مفاتيح العلوم، أبو عبد الله محمد بن أحمد الخوارزمي الكاتب (ت387هـ/ 997م)، تحقيق: فان فلوتن، تصوير: الهيئة العامة لقصور الثقافة- القاهرة، 2004م.
- [الخوارزمي 2007]: كتاب الفائق في أصول الدين، ركن الدين ابن الملاحمي الخوارزمي (ت365هـ/ 1141م)، تحقيق: ويلفرد مادلونك ومارتين مكدرمت، مؤسسه پژوهشي حكمت و فلسفه أيران و مؤسسه مطالعات اسلامي دانشگاه ازاد- برلين، الطبعة الأولى: 1386هـ شر-2007م.

- [الخوارزمي 2008]: تحفة المتكلمين في الرد على الفلاسفة، ركن الدين ابن الملاحمي الخوارزمي (تـ536هـ/ 1141م)، تحقيق وتقديم: حسن أنصاري وويلفرد مادلونغ، مؤسسه پژوهشي حكمت و فلسفة ايران و مؤسسه مطالعات اسلامي دانشگاه ازاد- برلين، الطبعة الأولى: 1387هـ.ش-2008م.

- [الخوارزمي 2011]: التجريد في أصول الفقه، ركن الدين ابن الملاحمي الخوارزمي (تـ536هـ/ 1141م)، تقديم وفهرسة: حسن أنصاري وزابينه اشميتكه، مركز دائرة المعارف بزرك إسلامي تهران، مؤسسه مطالعات اسلامي دانشگاه ازاد برلين، الطبعة الأولى: 1390هـ. ش 2011م.
- [الخوارزمي 2012]: كتاب المعتمد في أصول الدين، ركن الدين ابن الملاحمي الخوارزمي (تـ536هـ/ 1141م)، تحقيق وتقديم: ويلفرد مادلونغ، ميراث مكتوب- تهران، الطبعة الأولى: 1390هـ.ش- 2012م.
- [الخوانساري 1392]: روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، الميرزا محمد باقر الموسوي الخوانساري (تـ1313هـ/ 1895م)، عنيت بنشره مكتبة إسماعيليان- تهران، 1392هـ.
- [الخياط 1925]: الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد الخياط (تـ: ق3ه/ ق10م)، تقديم وتحقيق وتعليق: د. نيبرج، مطبعة دار الكتب المصرية القاهرة، 1344هـ 1925م.

[148] ______ موارد التقديم ____

- [الداودي 1994]: طبقات المفسرين، شمس الدين الداودي (تـ945هـ/ 1538م)، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة وهبة - القاهرة، الطبعة الثانية: 1415هـ - 1994م.

- [الدبوسي 2009]: تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع، أبو زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي (تـ 430هـ/ 1039م)، دراسة وتحقيق وتعليق: د. عبد الرحيم يعقوب، مكتبة الرشد ناشرون الرياض، الطبعة الأولى: 1430هـ 2009م.
- [الدمشقي 1978]: طبقات الشافعية، تقي الدين ابن قاضي شهبة الدمشقي (تـ 1978هـ/ 1448م)، اعتنى بتصحيحه وعلق عليه ورتب فهارسه: د. الحافظ عبد العليم خان، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية حيدر أباد، الطبعة الأولى: 1378هـ-1978م.
- [الذهبي 1985]: سير أعلام النبلاء (ج17) و (ج18)، شمس الدين الذهبي (ت748هـ/ 1347م)، تحقيق: شعيب الأرنووط ومحمد نعيم العرسوسي، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الثالثة: 1405هـ 1985م.
- [الذهبي 2003]: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، شمس الدين الذهبي (تـ748هـ/ 1347م)، حققه وضبط نصه وعلق عليه: د. بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي- بيروت، الطبعة الأولى: 424هـ-2003م.
- [الذهبي ×أ]: العبر في خبر من غبر، شمس الدين الذهبي (تـ748هـ/ 1347م)، حققه: محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية بيروت.

— موارد التقديم ______

- [الذهبي ×ب]: ميزان الاعتدال في نقد الرجال، شمس الدين الذهبي (تـ748هـ/ 1347م)، تحقيق: علي محمد البجاوي، تصوير: دار المعرفة - بيروت.

- [الرازي 1404]: فهرست أسماء علماء الشيعة ومصنفاتهم، منتجب الدين ابن بابويه الرازي (تـ: ق6هـ/ ق12م)، تحقيق: عبد العزيز الطبطبائي، مجمع الذخائر الإسلامية- قم، 1404هـ.
- [الرازي 1938]: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، فخر الدين الرازي (تـ606هـ/ 1210م)، مراجعة وتحرير: علي سامي النشار، مكتبة النهضة المصرية - القاهرة، 1356هـ - 1938م.
- [الرازي 1997]: المحصول في علم أصول الفقه، فخر الدين الرازي (تـ606هـ/ 1210م)، دراسة وتحقيق: د. طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الثالثة: 1418هـ-1997م.
- [الرازي 2004]: الرياض المونقة في آراء أهل العلم، فخر الدين الرازي (تـ606هـ/ 1210م)، تحقيق: أسـعد جمعة، مركز النشر الجامعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية- القيروان، مارس 2004م.
- [الرازي 2008]: مناقب الإمام الشافعي، فخر الدين الرازي (تـ606هـ/ 1210م)، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، المكتبة الأزهرية للتراث- القاهرة، الطبعة الأولى: 2008م.
- [الرازي 2015]: نهاية العقول في دراية الأصول، فخر الدين الرازي (تـ606هـ/ 1210م)، تحقيق: د. سعيد عبد اللطيف فودة، دار الذخائر بيروت، الطبعة الأولى: 1436هـ-2015م.

______ موارد التقديم _____ موارد التقديم ____

- [الرافعي 1987]: التدوين في أخبار قزوين، عبد الكريم بن محمد الرافعي القزويني (تـ233هـ/ 1226م)، ضبط نصه وحقق متنه: عزيز الله العطاردي، تصوير: دار الكتب العلمية- بيروت، 1408هـ-1987م.

- [ابن أبي الرجال 2004]: مطلع البدور ومجمع البحور في تراجم رجال الزيدية، شهاب الدين ابن أبي الرجال (تـ1092هـ/ 1681م)، تحقيق: عبد الرقيب مطهر محمد حجر، مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية صعدة، الطبعة الأولى: 1425هـ-2004م.
- [الزركشي 1992]: البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي (تـ794هـ/ 1392م)، قام بتحريره: عبد القادر عبد الله العاني، وراجعه: د. عمر سليمان الأشقر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويت، الطبعة الثانية: 1413هـ-1992م.
- [الزركشي 2002]: سلاسل الذهب، بدر الدين الزركشي (تـ794هـ/ 1392م)، تحقيق ودراسة: محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي، المدينة المنورة، الطبعة الثانية: 1423هـ-2002م.
- [الزركشي 2006]: تشنيف المسامع بجمع الجوامع، بدر الدين الزركشي (تـ794هـ/ 1392م)، دراسة وتحقيق: د. عبد الله ربيع ود. سيد عبد العزيز، مؤسسة قرطبة القاهرة، الطبعة الأولى: 2006م.
- [الزركشي 2008]: النكت على ابن الصلاح، بدر الدين الزركشي (تكومهم 1392هم)، تحقيق ودراسة: د. زين العابدين بن محمد بلا فريج، أضواء السلف- الرياض، الطبعة الأولى: 1429هم 2008م.

- [ابن زنجويه 2012]: الروض الأنيق في إثبات إمامة أبي بكر الصديق، أبو بكر محمد بن حاتم بن زنجويه (تـ359هـ/ 970م)، دراسة وتحقيق: أحمد جلال، مكتبة فياض-المنصورة، الطبعة الأولى: 1433هـ-2012م.

- [الزيات 1902]: ذكر الأقاليم، إسحاق بن الحسن الزيات (ت: ق4ه/ ق10م)، تحقيق ودراسة: د. عمرو عبد العزيز منير، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث- دبي، الطبعة الأولى: 1440هـ-2019م.
- [السبكي 1992]: طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي (تـ 771هـ/ 1370م)، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي ود. عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان- جيزة، الطبعة الثانية: 1413هـ-1992م.
- [السبكي 1999]: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تاج الدين السبكي (تـ 771هـ/ 1370م)، تحقيق وتعليق ودراسة: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب- بيروت، الطبعة الأولى: 1419هـ-1999م.
- [السبكي 2004]: الإبهاج في شرح المنهاج، تقي الدين السبكي (تـ751هـ/ 1370م)، دراسة وتحقيق: د. أحمد جمال الزمزمي ود. نور الدين عبد الجبار صغيري، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث- دبي، الطبعة الأولى: 424 هـ-2004م.
- [السحامي 887خ]: مختصر المعتمد في أصول الفقه، سليمان بن ناصر بن سعيد السحامي (تـ600هـ/ 1204م)، مخطوط في دار المخطوطات بالجامع الكبير - صنعاء، رقم: [887].

- [السحامي ×خ]: شمس شريعة الإسلام في فقه أهل البيت عليهم السلام، سليمان بن ناصر بن سعيد السحامي (تـ000هـ/ 2011م)، مخطوط في مؤسسة الإمام زيد بن على الثقافية- صنعاء، دون رقم.

- [السكاكي 1982]: مفتاح العلوم، سراج الدين السكاكي (تـ626هـ/ 1229م)، تحقيق: أكرم عثمان يوسف، مطبعة دار الرسالة- بغداد، الطبعة الأولى: 1402هـ-1982م.
- [السمرقندي 1984]: ميزان الأصول في نتائج العقول، عالاء الدين السمرقندي (تـ539هـ/ 1145م)، حققه وعلق عليه: د. محمد زكي عبد البر، الطبعة الأولى: 1404هـ-1984م.
- [السمعاني 1984]: الأنساب، أبو سعد عبد الكريم بن محمد السمعاني (تـ562هـ/ 1166م)، تحقيق: مجموعة محققين، تصوير: مكتبة ابن تيمية القاهرة، الطبعة الأولى: 1404هـ 1984م.
- [السياغي 1985]: الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير، شرف الدين الحسين بن أحمد السياغي (تـ 1221هـ/ 1806م)، مكتبة اليمن الكبرى صنعاء، الطبعة الثانية: 1405هـ 1985م.
- [ابن سينا 1953]: رسائل ابن سينا، عني بنشره: حلمي ضيا اولكن، جامعة إستنبول، كلية الآداب، 1953م.
- [السيوطي 1976]: طبقات المفسرين، جلال الدين السيوطي (تـ119هـ/ 1505م)، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة وهبة القاهرة، الطبعة الأولى: 1936هـ 1976م.

- [ابن شاكر 1974]: فوات الوفيات والذيل عليها، صلاح الدين ابن شاكر الكتبي (تـ764هـ/ 1363م)، تحقيق: د. إحسان عباس، دار صادر-بيروت، 1974م.

- [ابن شهر آشوب 1961]: معالم العلماء، محمد بن علي بن شهر آشوب المازندراني (تـ588هـ/ 1992م)، المطبعة الحيدرية النجف، 1380هـ 1961م.
- [الشهرزوري 1385]: رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية، شمس الدين الشهرزوري (ت: ق7ه/ ق13م)، تحقيق تصحيح و مقدمه: نجفقلي حبيبي، مؤسسه پژوهشي حكمت و فلسفه ايران- تهران، الطبعة الأولى: 1385هـ.ش.
- [الشهرستاني 2019]: كتاب الملل والنحل، تاج الدين الشهرستاني (ت. 2018هـ/ 1153م)، دراسة وتحقيق: د. محمد بن حشمت العباسي الهاشمي ود. محمد معصوم أحمد حسن، دار البلد- مصر/ دار الفضيلة السعودية، الطبعة الأولى: 1440هـ 2019م.
- [الشوكاني 1998]: أدب الطلب ومنتهى الأرب، بدر الدين الشوكاني (تـ1250هـ/ 1834م)، تحقيق: عبد الله يحيى السريحي، مكتبة الإرشاد- صنعاء، الطبعة الأولى: 1419هـ-1998م.
- [الشيرازي 1981]: طبقات الفقهاء، أبو إسحاق الشيرازي (تـ476هـ/ 1083م)، تحقيق: إحسان عباس، دار الرائد العربي- بيروت، 1981م.

- (154) موارد التقديم

- [الشيرازي 1983]: التبصرة في أصول الفقه، أبو إسحاق الشيرازي (تـ476هـ/ 1083م)، شرحه وحققه: د. محمد حسن هيتو، دار الفكر -دمشق، تصوير عام: 1403هـ-1983م.

- [الشيرازي 1988]: شرح اللمع، أبو إسحاق الشيرازي (تـ476هـ/ 1083م)، حققه وقدم له ووضع فهارسه: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي- بيروت، الطبعة الأولى: 1408هـ-1988م.
- [الصفدي 2008]: كتاب الوافي بالوفيات (ج4)، صلاح الدين الصفدي (تـ764هـ/ 1362م)، اعتناء: سفين ديدرينغ، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية بيروت، 2008م.
- [الصفدي 2009]: كتاب الوافي بالوفيات (ج18)، صلاح الدين الصفدي (تـ764هـ/ 1362م)، اعتناء: أيمن فؤاد سيد، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية بيروت، 2009م.
- [ابن الصلاح 1992]: طبقات الفقهاء الشافعية، تقي الدين ابن الصلاح (تـ643هـ/ 1245م)، هذبه ورتبه واستدرك عليه: محيي الدين النووي (تـ676هـ/ 1277م)، حققه وعلق عليه: محيي الدين علي نجيب، دار البشائر الإسلامية- بيروت، الطبعة الأولى: 1413هـ-1992م.
- [الصيمري 2019]: مسائل الخلاف في أصول الفقه، أبو عبد الله الحسين بن علي الصيمري (تـ436هـ/ 1045م)، اعتنى به: مقصد فكرت أوغلو كريموف، أسفار لنشر نفيس الكتب والرسائل العلمية الكويت، الطبعة الاولى: 1441هـ 2019م.

-(155) موارد التقديم موارد التقديم

- [الطريثيثي 2015]: متشابه القرآن، ركن الدين أبو طاهر الطريثيثي (ت: ؟)، تحقيق ودراسة: د. عبد الرحمن بن سليمان السالمي، معهد المخطوطات العربية - القاهرة، الطبعة الأولى: 1436هـ - 2015م.

- [الطوسي 1440]: تلخيص المحصل، نصير الدين الطوسي (تـ672هـ/ 1274م)، تصحيح وتعليق: محسن بيدارفر، مكتبة بيدار قم، الطبعة الأولى: 1397هـ.ش 1440هـ.ق.
- [عبد الجبار 2017]: كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، (= ضمن: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة)، القاضي عبد الجبار (تـ 154هـ/ 1024م)، اكتشفها وحققها: فؤاد سيد، أعدها للنشر: أيمن فؤاد سيد، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية بيروت، الطبعة الأولى: 1439هـ 2017م.
- [عبد الجبار ×]: المغني في أبواب التوحيد والعدل النظر والمعارف (ج12)، القاضي عبد الجبار (تـ415هـ/ 1024م)، تحقيق: د. إبراهيم مدكور، إشراف: طه حسين، وزارة الثقافة والإرشاد القومي المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.
- [عبد الجبار ×]: المغني في أبواب التوحيد والعدل- النبوات والمعجزات (ج 15)، تحقيق: الدكتور محمود محمد قاسم، مراجعة: إبراهيم مذكور، إشراف: الدكتور طه حسين، وزارة الثقافة والإرشاد القومي- المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.
- [عبد الجبار ×]: المغني في أبواب التوحيد والعدل- الشرعيات (ج17)، القاضى عبد الجبار (تـ415هـ/ 1024م)، حرر نصه: أميـن الخولي،

- 156]------- موارد التقديم

وزارة الثقافة والإرشاد القومي- المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.

- [عبد الجبار ×]: المغني في أبواب التوحيد والعدل- الإمامة (ج20)، القاضي عبد الجبار (تـ15 4هـ/ 1024م)، تحقيق: د. عبد الحليم محمود ود. سليمان دنيا، الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- [عبد الله 1986]: كتاب السنة، عبد الله بن أحمد ابن حنبل (تـ290هـ/ 800م)، تحقيق ودراسة: د. محمد بن سعيد بن سالم القحطاني، دار ابن القيم الدمام، 1406هـ 1986م.
- [العبدي 561خ]: الاحتراس عن نار النبراس (ج1)، إسحاق بن محمد بن قاسم العبدي (تـ1115هـ/ 1703م)، مخطوط في دار المخطوطات بالجامع الكبير- صنعاء، رقم: [561].
- [العجالي 1999]: الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء، تقي الأئمة العجالي (ت: ق6ه/ ق10م)، دراسة وتحقيق: د. السيد محمد الشاهد، وزارة الأوقاف- القاهرة، 1420هـ-1999م. (حدث خلط في تحديد هوية المؤلف في هذه النشرة).
- [ابن العديم 2010]: تذكرة ابن العديم، كمال الدين عمر بن أحمد ابن العديم (تـ660هـ/ 1262م)، عني بتحقيقه: إبراهيم صالح، المجمع الثقافي- أبو ظبى، الطبعة الثانية: 1431هـ-2010م.
- [ابن العربي 2013]: العواصم من القواصم، أبو بكر ابن العربي (تـ543هـ/ 1148م)، تحقيق: عمار طالبي، دار كردادة للنشر والتوزيع- الجزائر، 2013م.

- [عز الدين 2014]: المعراج إلى كشف أسرار المنهاج، عز الدين بن الحسن بن علي بن المؤيد (تـ900هـ/ 1494م)، تحقيق وتعليق وتصحيح: عبد الرحمن بن حسين شايم المؤيدي، مكتبة أهل البيت - صعدة، الطبعة الأولى: 1435هـ-2014م.

- [ابن عساكر 1995]: تاريخ مدينة دمشق، ثقة الدين ابن عساكر (تـ571هـ/ 1175م)، دراسة وتحقيق: عمر بن غرامة العمروي، دار الفكر - بيروت، 1415هـ - 1995م.
- [ابن عساكر 2000]: معجم الشيوخ، ثقة الدين ابن عساكر (تـ571هـ/ 1175هـ/ 1175م)، تحقيق: د. وفاء تقي الدين، دار البشائر دمشق، الطبعة الأولى: 1421هـ-2000م.
- [العسكري 1987]: الأوائل، أبو هلال العسكري (تـ: ق4هـ/ق11م)، تحقيق وضبط وتعليق: د. محمد السيد الوكيل، دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية-طنطا، الطبعة الأولى: 1408هـ-1987م.
- [العسكري 2002]: الفروق في اللغة، أبو هلال العسكري (تـ: ق4هـ/ ق11م)، حققه وعلق حواشيه ووضع فهارسه: جمال عبد الغني مدغمش، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، الطبعة الأولى: 1422هـ 2002م.
- [العطار ×]: حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، حسن بن محمد بن محمود العطار الشافعي (تـ250هـ/ 3581م)، تصوير: دار الكتب العلمية بيروت.

- آابن عقيل 1999]: الواضح في أصول الفقه، أبو الوفاء ابن عقيل (ت.513هـ/ 1119م)، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى: 1420هـ - 1999م.

- [عياض 1970]: الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع، القاضي عياض بن موسى السبتي (ت544هـ/ 1149م)، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار التراث- القاهرة/ المكتبة العتيقة- تونس، الطبعة الأولى: 1379هـ-1970م.
- [عياض 1983]: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك (ج7)، القاضي عياض بن موسى السبتي (تـ44 هـ/ 1149م)، تحقيق: سعيد أحمد أعراب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المملكة المغربية، الطبعة الثانية: 1403هـ-1983م.
- [الغزالي ×]: المستصفى من علم الأصول، أبو حامد الغزالي (ت505ه/ 1111م)، قدم له وحقق نصه وضبطه وترجمه إلى اللغة الإنكليزية: د. أحمد زكي حماد، دار الميمان للنشر والتوزيع الرياض، الطبعة الأولى.
- [الغزي 1989]: الطبقات السنية في تراجم الحنفية، تقي الدين التميمي الغري (1010هـ/ 1601م)، تحقيق: د. عبد الفتاح محمد الحلو، دار الرافعي الرياض، الطبعة الأولى: 1410هـ 1989م.
- [الفتوحي 1997]: شرح الكوكب المنير، تقي الدين ابن النجار الفتوحي (تـ972هـ/ 1564م)، تحقيق: د. محمد الزحيلي ود. نزيه حماد، مكتبة العبيكان- الرياض، 1418هـ-1997م.

- [أبو الفداء 1840]: كتاب تقويم البلدان، السلطان عماد الدين إسماعيل بن الملك الأفضل نور الدين صاحب حماة (تـ7323هـ/ 1331م)، اعتنى به: رينود والبارون ماك كوكين، دار صادر - بيروت، تصوير: طبعة باريس الأولى: 1840م.

- [فريد ×]: تاريخ الدولة العلية العثمانية، محمد فريد بك المحامي (تـ 1338هـ/ 1919م)، تصوير: دار الجيل بيروت.
- [ابن فورك 1986]: مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، أبو بكر محمد بن حسن ابن فورك (تـ406هـ/ 1015م)، عني بتحقيقه: دانيال چياريه، دار المشرق- بيروت، 1986م.
- [ابن القاسم 2001]: طبقات الزيدية القسم الثالث: بلوغ المراد إلى معرفة الإسناد، إبراهيم بن القاسم بن المؤيد محمد (تـ1152هـ/ 1739م)، تحقيق: عبد السلام بن عباس الوجيه، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية عمّان، الطبعة الأولى: 1421هـ 2001م.
- [ابن قدامة 1990]: تحريم النظر في كتب الكلام، موفق الدين ابن قدامة المقدسي (تـ620هـ/ 1223م)، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد دمشقية، دار عالم الكتب- الرياض، الطبعة الأولى: 1410هـ-1990م.
- [القرافي 1995]: نفائس الأصول في شرح المحصول، شهاب الدين الفرافي (تـ 1884هـ/ 1285م)، دراسة وتحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة الأولى: 1416هـ-1995م.
- [القرشي 1993]: الجواهر المضية في طبقات الحنفية، محيى الدين القرشي

(تـ775هـ/ 1373م)، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان - جيزة، الطبعة الثانية: 1413هـ-1993م.

- [القزويني ×]: **آثار البلاد وأخبار العباد،** زكريا بن محمد القزويني (تـ682ه/ 1283م)، دار صادر- بيروت.
- [القفطي 2005]: إنباه الرواة على أنباه النحاة، جمال القفطي (تـ624هـ/ 1227م)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية القاهرة، 2005م.
- [ابن كثير 1998]: البداية والنهاية، عماد الدين ابن كثير الدمشقي (تـ774هـ/ 1373م)، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان- جيزة، الطبعة الأولى: 1419هـ-1998م.
- [ابن كثير 2004]: طبقات الفقهاء الشافعيين، عماد الدين ابن كثير الدمشقي (تـ774هـ/ 1373م)، تحقيق: أنور الباز، دار الوفاء- المنصورة، الطبعة الأولى: 1425هـ-2004م.
- [الكعبي 1422]: أحاديث الشيوخ الثقات (المشيخة الكبرى)، أبو بكر محمد بن عبد الباقي الأنصاري الكعبي (تـ535هـ/ 1140م)، تحقيق: حاتم بن عارف العوني، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: 1422هـ.
- [الكفوي 2017]: كتائب أعلام الأخيار من فقهاء النعمان المختار، محمود بن سليمان الكفوي (تـ990هـ/ 1582م)، تحقيق: د. صفوت كوسا ود. مراد شمشك ود. حسن أوزر ود. حذيفة جكر وكونش أوزرك، مكتبة الإرشاد- إستنبول، الطبعة الأولى: 1438هـ-2017م.

- [الكلوذاني 1985]: التمهيد في أصول الفقه، أبو الخطاب محفوظ بن أحمد الكلوذاني (تـ 10 5 هـ/ 1116م)، دراسة وتحقيق: د. محمد بن علي بن إبراهيم، جامعة أم القرى – مكة المكرمة، الطبعة الأولى: 1406هـ – 1985م.

- [الكوراني 2008]: الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع، شهاب الدين الكوراني (تـ893هـ/ 1488م)، تحقيق: د. سعيد بـن غالب المجيدي، الجامعة الإسلامية 1429م.
- [اللالكائي 1995]: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة، أبو القاسم هبة الله الطبري اللالكائي (تـ184هـ/ 1027م)، تحقيق: د. أحمد بن سعد الغامدي، دار طيبة للنشر والتوزيع- الرياض، الطبعة الرابعة: 1416هـ-1995م.
- [ابن اللباد 1986]: كتاب الرد على الشافعي، أبو بكر محمد ابن اللباد القيرواني (تـ333هـ/ 944م)، تحقيق وتقديم: د. عبد المجيد بن حمده، دار العرب للطباعة تونس، الطبعة الأولى: 1406هـ-1986م.
- [مانكديم 2006]: تعليق على شرح الأصول الخمسة، أحمد بن الحسين بن أبي هاشم مانكديم (ت: ق5ه/ ق11م)، حققه وقدم له د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة القاهرة، الطبعة الرابعة: 1427هـ 2006م. (هذا المصدر يُنسب خطأ للقاضي عبد الجبار).
- [ابن متويه 1965]: كتاب المجموع في المحيط بالتكليف (ج1) و (ج2)، أبو محمد الحسن بن أحمد ابن متويه (ت: ق5ه/ ق11م)، عني بتصحيحه ونشره: الأب جين يسوف هوبن اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية - بيروت، 1965م. (هذا المصدر يُنسب خطأ للقاضي عبد الجبار).

______ موارد التقديم _____ موارد التقديم ____

- [ابن متويه 2009]: التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، أبو محمد الحسن بن أحمد ابن متويه (ت: ق5ه/ ق11م)، تحقيق وتعليق: دانيال چيماريه، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة - نصوص عربية ودراسات إسلامية، المجلد 45، 2009م.

- [ابن متويه 8737خ]: كتاب المجموع في المحيط بالتكليف (ج4)، أبو محمد الحسن بن أحمد ابن متويه (ت: ق5ه/ ق11م)، مخطوط في مكتبة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية الرياض، رقم: [8737].
- [المدائني 1959]: شرح نهج البلاغة، عز الدين ابن أبي الحديد المدائني (تـ656هـ/ 1258م)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الأولى: 1378هـ-1959م.
- [المدائني 1996]: شرح الآيات البينات، عز الدين ابن أبي الحديد المدائني (تـ656هـ/ 1258م)، دراسة وتحقيق: د. مختار جبلي، دار صادر- بيروت، الطبعة الأولى: 1996م.
- [المدائني 3297خ]: التعليق على كتاب المحصل، عز الدين ابن أبي الحديد المدائني (تـ656هـ/ 1258م)، مخطوط في مكتبة جامعة إستنبول- تركيا، رقم: [3297].
- [المرتضى 1413]: الفصول المختارة من العيون والمحاسن، الشريف المرتضى (تـ436هـ/ 1044م)، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد- مؤسسة الإمام الصادق، الطبعة الأولى: 1413هـ.
- [المرتضى 1363]: اللريعة إلى أصول الشريعة، الشريف المرتضى (تـ436هـ/ 1044م)، تصحيح ومقدمة وتعليقات: أبو القاسم كرجي، انتشارات دانشكاه تهران، الطبعة الثانية: 1363هـ.ش.

- [ابن المرتضى 1990]: المنية والأمل في شرح الملل والنحل، المهدي لدين الله ابن المرتضى (تـ840هـ/ 1436م)، تحقيق: محمد جواد مشكور، دار الندى- بيروت، الطبعة الثانية: 1410هـ-1990م.

- [المرداوي 2000]: التحبير شرح التحرير في أصول الفقه (ج6) و (ج7)، علاء الدين المرداوي (تـ888هـ/ 1480م)، دراسة وتحقيق: د. عوض بن محمد القرني ود. أحمد بن محمد السراح، مكتبة الرشد- الرياض، الطبعة الأولى: 1421هـ-2000م.
- [المقبلي ×]: العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ، صالح ابن المهدي المقبلي (تـ1108هـ/ 1696م)، مكتبة دار البيان- دمشق.
- [المقدسي 1997]: كتاب الروضتين في أخبار الدولتين، شهاب الدين المقدسي (تـ665هـ/ 1267م)، حققه وعلق عليه: إبراهيم الزيبق، مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الأولى: 1418هـ-1997م.
- [الملطي 2009]: كتاب التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، أبو الحسين محمد بن أحمد الملطي (تـ377هـ/ 987م)، عني بتصحيحه: س. ديد رينغ، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية بيروت، 2009م.
- [المنصور 2002]: صفوة الاختيار في أصول الفقه، المنصور بالله عبد الله ابن حمزة (تـ 14 6هـ/ 1217م)، تحقيق: إبراهيم يحيى الدرسي الحمزي وهادي حسن بن هادي الحمزي، منشورات مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية صعدة، الطبعة الأولى: 1423هـ 2002م.
- [ابن منقـذ 1991]: كتـاب العصا، (= ضمـن: نـوادر المخطوطات)، أبو المظفر أسـامة ابن منقـذ (تـ584هـ/ 1188م)، تحقيق: عبد السـلام هارون، دار الجيل- بيروت، الطبعة الأولى: 1411هـ- 1991م.

_____ موارد التقديم _____ موارد التقديم ____

- [ابن المهدي 2018]: الدراري المضية الموصلة إلى الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية، صلاح بن أحمد بن المهدي المؤيدي (تـ1044هـ/ 1635م)، تحقيق: إبراهيم يحيى الدرسي، مركز الإمام المنصور بالله عبدالله بن حمزة - صعدة، الطبعة الأولى: 1439هـ-1028م.

- [المؤيد 1988]: المعالم الدينية في العقائد الإلهية، المؤيد بالله يحيى بن حمزة (تـ749هـ/ 1348م)، تحقيق: سيد مختار محمد أحمد حشاد، دار الفكر المعاصر بيروت، الطبعة الأولى: 1408هـ 1988م.
- [المؤيد 2008]: كتاب التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد، المؤيد بالله يحيى بن حمزة (تـ749هـ/ 1348م)، تحقيق: هشام حنفي سيد، مكتبة الثقافة الدينية القاهرة، الطبعة الأولى: 1429هـ 2008م.
- [المؤيد ×خ] الحاوي لحقائق الأدلة الفقهية وتقرير القواعد القياسية في الأصول الفقهية، المؤيد بالله يحيى بن حمزة (تـ749هـ/ 1348م)، مخطوط متوفر في أيدى المحققين.
- [النديم 2009]: كتاب الفهرست، أبو الفرج محمد بن إسحاق النديم (تـ385هـ/ 995م)، تحقيق: د. أيمن فؤاد سيد، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي - لندن، الطبعة الأولى: 1430هـ - 2009م.
- [النسفي 1993]: تبصرة الأدلة في أصول الديسن، أبو المعيس ميمون النسفي (تـ508هـ/ 1114م)، تحقيق وتعليق: كلود سلامة، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية دمشق، الطبعة الأولى: 1993م.
- [النيسابوري 1979]: المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، أبو رشيد النيسابوري (تـ: ق5ه/ ق11م)، تحقيق وتقديم: د. معن زائدة ود.

رضوان السيد، معهد الإنماء العربي - طرابلس، الطبعة الأولى: 1979م.

- [الهاروني 1986]: الدعامة في الإمامة، أبو طالب يحيى بن الحسين الهاروني (ت424هـ/ 1033م)، تحقيق: ناجي حسن، الدار العربية للموسوعات- بيروت، الطبعة الأولى: 1986م. (طُبع هذا الكتاب منسوبًا للصاحب ابن عباد، وبعنوان: «الزيدية»، وكل هذا خطأ).
- [الهاروني 2011]: زيادات شرح الأصول، أبو طالب يحيى بن الحسين الهاروني (تـ424هـ/ 1033م)، تحقيق: كاميلا آدانغ وولفرد مادلنغ وزابينا اشمدتكه، دار بريل للنشر- ليدن، 2011م.
- [الهاروني 2013]: المجزي في أصول الفقه، أبو طالب يحيى بن الحسين الهاروني (تـ424هـ/ 1033م)، تحقيق: عبد الكريم جدبان، الطبعة الأولى: 1434هـ-2013م.
- [الهاروني 2019]: مسألة في أن إجماع أهل البيت حجة، (= ضمن: SHII STUDIES REVIEW 3,2019)، أبو طالب يحيى بن الحسين الهاروني (تـ424هـ/ 1033م)، تحقيق: حسن أنصاري وزابينا اشميتكه، دار بريل ليدن.
- [الهروي 2012]: الأثمار الجنية في الأسماء الحنفية، نور الدين الهروي (تـ1014هـ/ 1605م)، تحقيق: محمد زاهد جول، منشورات الجمل- بغداد، 2012م.
- [ابن الوزير 1994]: العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، عـز الدين ابـن الوزير اليمـاني (تـ840هـ/ 1436م)، حققه وضبط نصه

- (166) موارد التقديم ----- موارد التقديم

وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الثالثة: 1415هـ-1994م.

- [ابس الوزير 2007]: ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، عز الدين ابن الوزير اليماني (تـ430هـ/ 1436م)، تحقيق ودراسة: د. سعيد بن أحمد الأفندي، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع القاهرة، الطبعة الأولى: 1428هـ 2007م.
- [ياقوت 1977]: معجم البلدان، شهاب الدين ياقوت الحموي (تـ626هـ/ 1228م)، دار صادر- بيروت، 1397هـ-1977م.
- [ياقوت 1993]: معجم الأدباء= إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، شهاب الدين ياقوت الحموي (تـ626هـ/ 1228م)، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي- بيروت، الطبعة الأولى: 1414هـ-1993م.
- [اليعقوبي 1892]: كتاب البلدان، أحمد بن أبي يعقوب بن واضح الكاتب اليعقوبي (ت: ق3ه/ ق10م)، دار صادر بيروت، تصوير: طبعة ليدن الأولى: 1892م.
- [أبو يعلى 1990]: العدة في أصول الفقه، القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين ابن الفراء البغدادي (تـ458هـ/ 1066م)، حققه: أحمد بن على بن سير المباركي، الطبعة الثانية: 1410هـ-1990م.
 - :[Madelung Schmidtke 2006] -

Rational Theology in Interfaith Communication, By Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke. Brill, 2006.

— موارد التقديم

(2-2-5-5) المراجع الحديثة:

- [أنصاري 2018]: التلقي الشيعي للاعتزال لدى الزيدية، حسن أنصاري، (= ضمن: المرجع في تاريخ علم الكلام)، تحرير: زابينه شميتكه، ترجمة: د. أسامة شفيع السيد، مركز نماء للبحوث والدراسات- بيروت، الطبعة الأولى: 2018م.
- [باور 2020]: لماذا لم توجد عصور وسطى إسلامية؟ الشرق وتراث العصور العتيقة، توماس باور، ترجمة: د. عبد السلام حيدر، منشورات الجمل بغداد، 2020م.
- [بلقزيز 2019]: نهاية الداعية: الممكن والممتنع في أدوار المثقفين، عبد الإله بلقزيز، منتدى المعارف- بيروت، الطبعة الثالثة: 2019م.
- [بوزورث 2013]: السلالات الإسلامية الحاكمة، كليفورد إدموند بوزورث، ترجمة: عمرو الملاح، المجمع الثقافي- أبو ظبي، الطبعة الأولى: 1435هـ-2013م.
- [الحبشي 2017]: جامع الشروح والحواشي، عبد الله بن محمد الحبشي، دار المنهاج- جدة، الطبعة الأولى: 1439هـ-2017م.
- [حلاق 18 20 1]: تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام: مقدمة في أصول الفقه السني، واثل حلاق، ترجمة: د. أحمد موصللي، دار المدار الإسلامي بيروت، الطبعة الثانية: مارس 20 18م.
- [حلاق 2018ب]: الشريعة: النظرية، والممارسة، والتحولات، واثـل حلاق، ترجمه وقدم له: د. كيـان أحمد حازم يحيى، دار المدار الإسلامي- بيروت، الطبعة الأول: أكتوبر 2018م.

- [ذويب 2009]: جدل الأصول والواقع، د. حمادي ذويب، دار المدار الإسلامي- بيروت، الطبعة الأولى: يونيو 2009م.
- [رحمتي 2020]: الزيدية في إيران، محمد كاظم رحمتي، ترجمة: مصطفى أحمد البكور، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات-قطر، الطبعة الأولى: يونيو 2020م.
- [زابينه 2018]: حركة الاعتزال (3) المرحلة المدرسية، زابينه شميتكه، (= ضمن: المرجع في تاريخ علم الكلام)، تحرير: زابينه شميتكه، ترجمة: د. أسامة شفيع السيد، مركز نماء للبحوث والدراسات بيروت، الطبعة الأولى: 2018م.
- [الزركلي 2002]: الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، خير الدين الزركلي (تـ1396هـ/ 1976م)، دار العلم للملايين بيروت، الطبعة الخامسة عشر: 2002م.
- [أبو زهرة ×]: تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، محمد أبو زهرة (1394هـ/ 1974م)، دار الفكر العربي القاهرة.
- [سزكين 1991]: تاريخ التراث العربي، د. فؤاد سزكين، نقله إلى العربية: د. محمود فهمي حجازي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية -الرياض، 1411هـ-1991م.
- [الشتيوي 1000]: علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، د. محمد بن علي الجيلاني الشتيوي، مكتبة حسن العصرية بيروت، الطبعة الأولى: 1314هـ-2010م.

- [الطهراني 1983]: الذريعة إلى تصانيف الشيعة، آف بُزرك الطهراني (1983هـ/ 1969م)، دار الأضواء- بيروت، الطبعة الثالثة: 1403هـ- 1983م.

- [العروسي 2009]: المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، د. محمد العروسي عبد القادر، مكتبة الرشد ناشرون- الرياض، الطبعة الثانية: 2009م.
- [الغزي 2016]: نظرة أخرى حول زمن أبي طاهر الطريثيثي المعتزلي مقالة مؤلف كتابه متشابه القرآن، عبد الله بن عبد العزيز بن عبد الله الغِزِّي، مقالة نشرها الكاتب على حسابه في twitter بتاريخ: (26/مارس/2016م) على هذا الرابط:

https://twitter.com/al_ghizzi/status/713776642733293568?s=09

- [الغزي 2018]: المصادر الأصلية المطبوعة للعقيدة الأشعرية، عبدالله بن عبد الله الغِزِّي، مركز نماء للبحوث والدراسات- بيروت، الطبعة الأولى: 2018م.
- [الغزي 2019]: مقالة في انعكاس الدليل العقلي والفرق بينه وبين دلالة النفي الاعتزالية، عبد الله بن عبد الله العزيز بن عبد الله الغِزِّي، مقالة نشرها الكاتب على حسابه في twitter بتاريخ: (30/ أكتوبر/ 2019م) على هذا الرابط: https://twitter.com/al_ghizzi/status/189580572315848704?s=09
- [فكرت 1995]: مقالة عن ابن أبي الحديد، (= ضمن: دائرة المعارف الإسلامية الكبرى)، محمد آصف فكرت، مركز دائرة المعارف الإسلامية الكبرى- تهران، الطبعة الأولى: 1374هـ.ش-1416هـ.ق-1995م.

— موارد التقديم

- [كحالة 1993]: معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة (تـ1408هـ/ 1987م)، مؤسسة الرسالة-بيروت، الطبعة الأولى: 1414هـ-1993م.

- [الكوثري 2015]: النكت الطريفة في التحدث عن ردود ابن أبي شيبة على أبي حنيفة، محمد زاهد الكوثري (تـ1371هـ/ 1952م)، حققه وعلى عليه: د. حمزة محمد وسيم البكري، دار الفتح للدراسات والنشر عمان، الطبعة الأولى: 1436هـ 2015م.
- [الكوثري ×]: إحقاق الحق بإبطال الباطل في مغيث الخلق، محمد زاهد الكوثري (تـ1371هـ/ 1952م)، المكتبة الأزهرية للتراث- القاهرة.
- [لانجلوا وسنيوبوس 1963]: المدخل إلى الدراسات التاريخية، (= ضمن: النقد التاريخي)، فكتور لانجلوا (ت929م) وشارل سنيوبوس (ت942م)، ترجمها عن الفرنسية والألمانية: د. عبد الرحمن بدوي، دار النهضة العربية، 1963م.
- [متس 2014]: عصر النهضة في الحضارة العربية، آدم متس (تـ1917م)، ترجمة ومقابلة: د. أحمد إيبش، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، دار الكتب الوطنية أبو ظبي، الطبعة الأولى: 1435هـ 2014م.
- [المجمع 2000]: الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط-الفقه وأصوله، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت- عمان، 2010هـ-2000م.
- [المركز 1424]: فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم، مركز الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف- المدينة المنورة، 1424هـ.

- [مقدسي 2020]: نشأة الكليات: معاهد العلم عند المسلمين وفي الغرب، جورج مقدسي (تـ2002م)، مدارات للأبحاث والنشر - القاهرة، الطبعة الثانية: 1441هـ-2020م.

- [المؤيدي 2012]: لوامع الأنوار في جوامع العلوم والآثار وتراجم أولي العلم والأنظار، مجد الدين بن محمد بن منصور المؤيدي (تـ1428هـ/ 2007م)، تحقيق: الحسين بن علي الأدول، منشورات مكتبة أهل البيت اليمن، الطبعة الثالثة: 1433هـ-2012م.
- [ونيس 1439]: المقدمة الدراسية لكتاب الرسالة، د. علي بن محمد بن ونيس، دار ابن الجوزى الدمام، الطبعة الأولى: 1439هـ.

:[Glaser Vienna 2017] -

Inventory book- Glaser Collection Vienna, Programmed by Jens Kupferschmidt, Abdessamad Karmoun, University Leipzig, Datacenter, Leipzig. Germany, 2017.





مُختَصرٌ في أُصُوْل الفِقهِ

تاليف

القَاضي أبي يُوسف عبد السلام بن محمد بن يُوسف القزويني رضي الله عنه

إينب الله الزميز الرجيب [1/4]

مقدمة المؤلف

الحمد لله رب العالمين، وسلامه وصلواته على ملائكته المقربين وأنبيائه المرسلين وأهل طاعته أجمعين؛ من أهل السماوات وأهل الأرضين، وخص بأشرف صلواته وأزكى تحياته محمدًا خاتم النبيين وسيد المرسلين وإمام المتقين وقائد الغرِّ المحجلين، المخصوص بالكتاب المبين، الفارق بين الشك واليقين، الذي أعجزت الفصحاء معارضته، وأعيت الألباء مناقضته، فلا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعضٍ ظهيرًا، صلى الله عليه وعلى آله الطبيين الطاهرين.

وبعد، فإني لمَّارأيت العلم المنسوب إلى أصول الفقه قد أعرض العلماء عنه بوجوههم ونبذوه وراء ظهورهم، ورأيت الكتب المصنفة فيه بعيدة الأطراف منتشرة الجوانب، يكاد الناظر في مسألة منها يملّها قبل <أن>يتأملها، ويضلّ عنها قبل أن يصل إلى آخرها، بل لا يبلغ إلى أثناء المسألة الا وقد تعب خاطره وكلّ ناظره؛ فأوردتُ في هذه الأوراق المختلف فيه من مشاهير مسائله والمتفق عليه منها، وأومأت إلى الأمثلة، وأشرت إلى الأدلة والأسئلة، وقصدت الاختصار، وحذفت التكرار، وتبعت فيه رأي الشيخ الجليل الراغب في العلم، الضارب فيه بأوفر سهم [...،.....] الشيخ الجليل الراغب في العلم، الضارب فيه بأوفر سهم أطواق المنّ؛ وأدام محروسًا من طوارق النوائب، عاقدًا في رقاب أهل العلم أطواق المنّ؛ وأدام إمتاع الشيخ الأجل [...،..] به، ووهب له منه أكمل ما وهبه لذي رشد، وأراه فيه أفضل ما أرى(1) والدًا في ولد، وأرجو أن يصادف هواه ويوافي وأراه فيه أفضل ما أرى(1)

^{(1) (}ل): [أري].

- النص المعتنى به =

رضاه؛ ليكون الكمال -وبالله توفيقي- في كلّ الأحوال، وبــه اعتصامي تعريف الفقه واصرك وانسام وعليه توكلي؛ إنه من توكل عليه كفاه، ومن استهداه هَداه.

الخطاب وتعريف

[,/2]

الفقه: هو العلم بالحلال والحرام الشرعي وأسبابهما وشروطهما. وأصول الحقيقة والمجاز الفقه أدلة الفقه، وأدلة الفقه: الخطاب، وما هو طريق إليه وهو الأخبار، وما يترتب عليه وهو الإجماع، وما يترتب على الإجماع وهو الأفعال والقياس.

والخطاب ينقسم إلى أربعة أقسام: أمر ونهي، وعموم وخصوص، ومجمل ومبين، وناسخ ومنسوخ.

ويشتمل الخطاب على حقيقة ومجاز؛ فالحقيقة: ما استعمل في الفائدة التبي وضع اللفظ لها في تلك اللغة. ولها أمارات منها: أن يطابق لفظها معناها من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل. ومنها: أن تسبق الفائدة المراد بها إلى فهم السامع العارف بتلك اللغة. ومنها: أن تطرد في مسمياتها.

والمجاز: ما عُدل به عن فائدته الموضوعة له في اللغة تشبيهًا بها. و أمار اته ألَّا يطابِ ق لفظه معناه إلا بزيادة أو نقصان أو نقل، وألَّا يسبق المراد به إلى فهم السامع، وألَّا يطرد، بل يختص فيما استُعمل فيه ولا يتخطاه.

فصل:

15

في إثبات المجاز

واختلف الناس في إثبات المجاز في اللغة؛ فقيال عامة الفقهاء وجمهو رهم: إن في اللغة مجازًا، ومنع منه بعض من لا تحصيل له. ولا بخله هذا المخالف: إما أن يقول: إن العرب لم تستعمل اسم الحمار إلا في هذه المهيمة المخصوصة دون البليد، ومن استعمل اسم الحمار في البليد كان خارجًا عن طريقة العرب في كلامها. أو يقول: إنهم استعملوا اسم الحمار في هذه البهيمة وفي البليد على حدُّ سواء، فهو حقيقة فيهما. وكلا القولين معلوم فساده؛ أما الأول فمعلوم أن العرب سمّوا البليد حمارًا والشبجاع أسدًا والجواد بحرًا، ومن أنكر هذا فقد دفع ما هو كالمعلوم ضرورة. وأما الثاني فمعلوم أن السامع للغة العرب إذا سمع غيره يقول: رأيتُ الحمار = لم يفهم من مجرد اللفظ إلا أنه رأى هذه البهيمة المخصوصة، ولا يسبق إلى فهمه = البليدُ إلا بقرينة أو دلالة حال. وقد

نص أهل اللغة على الفرق بين الحقيقة والمجاز، وصنفوا فيه كتبًا؛ هذا [2/ظ] أبو عبيدة لقب كتابه بـ: المجاز.

هل في كلام الله مجاز؟

مسألة:

اختلف القائلون بأن في اللغة مجازًا هل في كلام الله -سبحانه - مجاز أم لا؛ فذهب أكثرهم إلى أن الله -سبحانه - قد تكلم بالمجاز كما تكلم بالحقيقة. ومنع بعضهم أن يكون في كلام الله مجاز؛ ظنّا منه أن المتكلم لا يعدل عن الحقيقة إلى المجاز إلا إذا ضاقت به الحقيقة فيستعير، والله -سبحانه لا تضيق به الحقيقة، ولا يوصف بأنه مُستعير. وزعم هذا القائل أيضًا أن من تكلم بالمجاز وصف بأنه متجوّز، والله -سبحانه - يتعالى أن يوصف من تكلم بالمجاز وصف بأنه متجوّز، والله -سبحانه - يتعالى أن يوصف والمجاز = علم فساد هذا القول من غير تأمل؛ قال الله -سبحانه -: ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارُ لَيُرِيدُ أَن يَنقَضَ ﴾ (2) والجدار لا إرادة له، وقال: ﴿ وَسَمَلِ ٱلْقَرِيدَ ﴾ (3) والقرية لا يصح سؤالها؛ لأنها لا تجيب ولا تفهم، وقال -سبحانه -: ﴿ وَجَاءَ وَالرَدُ نفسه وأراد به: وجاء أمر ربك؛ لأنّ المجيء عليه -سبحانه - لا يصح فذكر نفسه وأراد أمره، وقال: ﴿ وَسَمَلِ النّ وَالوجه فذكر نفسه وأراد أمره، وقال: ﴿ وَالله وَلا الله وَالله وَلَا الله وَالله وَاله

⁽²⁾ سورة الكهف: 77. (3) سورة يوسف: 82.

⁽⁴⁾ سورة الفجر: 22.(5) سورة القيامة: 22-23.

لا ينظر، وإنما العين تنظر أو الجملة. وقال: ﴿وَأَشَـٰتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا ﴾(٥) أي: شعر الرأس، والاشتعال حقيقة في اشتعال النار في الحطب، وهو مجاز في الشُّعَر؛ ففي الآية مجاز من وجهين: أحدهما بالحذف، والآخر بالنقل. وقـال: ﴿وَلاَ يَحْهَرُ مِصَلَائِكَ وَلاَ تُخَافِتُ بَهَا ﴾(٥) أي: لا تجهـر بقراءتـك ولا تخافت بها. وقال محتجًّا على عبدة الأوثان: ﴿ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْتَدْعُونَ ﴿ ۖ أَوْ يَنَفَعُونَكُمْ أَوْيَضُرُّونَ ﴿ ﴿ ﴾ (8) وأراد به: هل يسمعون دعائكم.

وإنما تكلم الله بالمجاز؛ لأنه جعل كلامه على أعلى رتب الفصاحة، وخاطب العرب بلسانهم فجري على عادتهم، ومعلوم لمن تأمل كلام العرب أنَّ الكلام الفصيح لا يستغني عن | الاستعارة بالمجاز؛ حتى لو استعمل متكلم حقيقة الكلام ولم يخرج عنها إلى المجاز = سمج كلامه؟ ولهذا عُدّ من ركيك الشعر وفاسده قول بعضهم:

كَأَنَّ الثُّرَيَّا فِي السَّمَاءِ إِذَا بَدَتْ كُواكِبُ ضُمَّتْ بعضُهُنَّ إلى بعض فانظر كم بين هذا الكلام وبين قول الآخر (٥) يصف الخمر والهلال والثريا:

واسْقِنِي ما يكونُ ذُو البُخْلِ مِنْهَا حاتِمًا والجبانُ عمرَو بن مَعْدى لى وما فَوقَ وجنتيكَ مِنَ الـ ورد مُــدامٌ كأنه وَرْدُ خَـدً فاغتنهُ شُربَها فقد فَضَحَ الليب لَ هِللَّ كَأَنَّه فِينِّهُ زَنْد غـرب تهـوي كأنهـا رأسُ فهـد

15

والنُّريَّا خفَّاقةٌ في رِوَاق الـ

Γ./31

⁽⁷⁾ سورة الإسراء: 110.

⁽⁶⁾ سورة مريم: 4.

⁽⁸⁾ سورة الشعراء: 72-73.

^{(9) =} عبد المحسن بن محمد الصوري. انظر: الثعالبي، اليتيمة: 1/ 269.

وإنما لم يطلق على الله -سبحانه- اسم المتجوِّز لا لأنه لم يتكلم بالمجاز، لكن لأنَّ إطلاقه يوهم الخطأ؛ من حيث قد تعورف استعمال هذه العبارة في التسمج بالقبيح؛ فلذلك لم يطلق على الله -سبحانه-.

وقد قال بعض الحشوية: إن المجاز كذب؛ ولذلك ذم الله الشعراء لاستعمالهم المجاز كثيرًا. وهذا قول جاهل، بل ذم الله الشعراء لا لاستعمالهم المجاز، ولكن لأجل إنهم إذا وصفوا زادوا، وإذا مدحوا أسرفوا، وإذا ذموا بالغوا؛ ولا يكاد يسلم مَن يسرف في المدح ويبالغ في الذم= مِن كذب.

والفرق بين مجاز الشعر ومجاز القرآن أن الله -تعالى- يتكلم بالمجاز ولا يقول إلا حقًّا، وغيره إذا تكلم بالمجاز تجوَّز؛ ولهذا نرى شعر حسان بن ثابت في الجاهلية أجزل منه في الإسلام؛ لأنه امتنع في الإسلام من التجوُّز، و قبَّد التقوى ألفاظه؛ فرَكَّ شعره، فقال في الجاهلية(١٥):

[3/ظ]

لنَا حَاضِر فَعْمٌ وَبَادِ كَأَنَّه شَمَادِيخُ رَضْوَى عِزَّةً وَتَكَرُّمَا متى ما تَزِنَّا مِن مَعدٌّ بعصبة وغَسَّانَ نمنَعْ حَوضَنا أَنْ يُهدَّمَا

12

15

وقال في الإسلام يعرِّض بأبي سفيان(١١):

هجوت محمدًا فأجبتُ عنه وعند الله في ذاك السجزاء لعِرْض محمدِ منكمُ وقَاءُ

ف إن أبى ووالسدَّهُ وعِرْضى أتهجوهُ ولستَ لهُ بكُفو وشرُّكما لخيركما الفِداءُ

وبين الشعرين تفاوت غير متناسب، والسبب فيه ما بينّاه.

⁽¹¹⁾ انظر: الأنصاري، الديوان: 1/ 18. (10) انظر: الأنصاري، الديوان: 1/ 35.

فصل:

أقسام الحقيقة

والحقيقة: إما أن تكون لغوية، أو عرفية، أو شرعية، فأما الحقيقة اللغوية فكالأسامي الموضوعة لهذه الفوائد، مشل قولنا: رجل وإنسان إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة.

وأما الحقيقة العرفية فكقولنا: دابة، هو في اللغة اسم لكل ما دبّ ودرج على وجه الأرض، وقيل لبَدَوي: ما تأكلون؟ فقال: كلّ ما دبّ ودرج إلا أمّ حُبَيْن (12)، فقيل له: فلتهن أمَّ حُبَيْن منكم العافية (13). وصار في العرف حقيقة في بهيمة مخصوصة؛ حتى إذا أطلق لم يفهم سواها. وكذلك الغائط اسم في اللغة للمكان المطمئن من الأرض، وصار في العرف حقيقة في الكناية عن قضاء الحاجة.

وأما الحقيقة الشرعية فكالصلاة والزكاة والصوم والحج وغيرها.

أما الصلاة فهي في اللغة عبارة عن الدُّعاء. قال الأعشى (١١٠):

تقولُ بِنْتِي وَقَدْ قَرَّبْتُ مُرْتَحِلًا يارَبِّ جَنِّبْ أَبِي الأَوْصَابَ وَالوَجَعَا عليكِ مثلُ الَّذِي صَلَّيتِ فاغْتَوضِي نَوْمًا فإنَّ لَجَنْب المَرْءِ مُضْطَجَعًا

12

وصار في الشرع حقيقة لهذه الأكوان المخصوصة التي هي الركوع الله والسجود والقعود (15) حتى لو أطلق لم يفهم سواها.

^{(12) (}ل): [حنين].

⁽¹³⁾ انظر: الجاحظ، الحيوان: 3/ 526 الجزري، النهاية: (حبن).

⁽¹⁴⁾ انظر: الأعشى، الديوان: 105-106.

^{(15) (}ل): [التعوذ].

وأما الزكاة فهي في اللغة عبارة عن الزيادة. تقول: زكا الزرع، إذا نما وزاد؛ وقد صار في الشرع عبارة عن إخراج قدر مخصوص من مال مخصوص.

وأما الصوم فهو اسم في اللغة للإمساك. قال الشاعر(16):

| وَالبَكَرَاتُ شَـرُّهُنَّ الصَّائِمَة [4/و]

يعني: الواقفة، وصار في الشرع عبارة عن ممسِك مخصوص في زمان مخصوص عن ممسَك مخصوص على وجه مخصوص، فالاسم شرعي فيه معنى اللغة.

وأما الحج فهو عبارة عن الزيارة في اللغة. قال الشاعر(٢٠):

وأشْهَدُ مِنْ عَـوْفٍ حُلُـوْلًا كَثيرةً يحُجُّونَ سِبَّ الزِّبْرِقَان المُزَعْفَرَا

وصار في الشرع عبارة عن عبادة مخصوصة مشتملة على أفعال متغايرة.

وإذا ثبتت هذه الجملة؛ فمتى ورد عن الله -سبحانه - خطاب وضع في اللغة لشيء وفي الشرع لآخر= وجب حمله على الفائدة الشرعية دون اللغوية؛ وكذلك إذا ورد عن الله خطاب وضع لفائدة لغوية وتعورف اللغوية؛ وكذلك إذا ورد عن الله خطاب وضع لفائدة العرفية دون اللغوية؛ لأن العرفية طارئة على اللغوية ورافعة حكمها، وأما إذا ورد عن الله خطاب وضع في اللغة لفائدة واستُعمل في غيرها مجازًا= وجب حمل اللفظ على الحقيقة دون المجاز. وأما إذا ورد خطاب يفيد حقيقة غير متعارفة ومجازًا متعارفًا فقد اختُلف فيه؛ فقال بعضهم: يجب حمل اللفظ على الحقيقة؟

⁽¹⁶⁾ انظر: ابن منظور، اللسان: (صوم).

^{(17) =} المخبل السعدي. انظر: ابن منظور، اللسان: (زبرق).

لأنها أقوى من المجاز بكل (١٥) حال. وقال آخرون: بل يجب حمله على المجاز المتعارف؛ لأن اقتران العرف بالمجاز جعله أقرى من الحقيقة المتجردة، ومثاله: إذا قال الله: لا تأكل النخلة، فله حقيقة غير متعارفة: أن يأكل من نفس النخلة وعينها، وله مجاز متعارف، وهو أن يأكل من ثمرتها، وكذلك أيضًا إذا قال: لا تأكل هذا الدقيق، فله حقيقة غير متعارفة، وهو أن يشتف (١٥) الدقيق على حاله، وله مجاز متعارف، وهو أن يأكل مِن خُبزه.

وأما إذا كان الخطاب يفيد مجازًا متعارفًا ومجازًا غير متعارف= وجب حمله على المجاز المتعارف.

وأما إذا كان الخطاب يفيد مجازًا متعارفًا وحقيقة متعارفة = فقد اختلف فيه؛ فقال أكثر المتكلمين: يجب حمله على الحقيقة المتعارفة دون المجاز | المتعارف. وقال بعضهم (20): بل يجب حمله عليهما (21)، ومثاله: إذا قال: لا تشرب من هذا النهر، فله حقيقة متعارفة، وهو أن يكرع منه، ومجاز متعارف، وهو أن يغترف منه.

وأما إذا كانت اللفظة تفيد فائدتين حقيقيتين، مثل: «الشفق» و «القَرْء» و «العين» و «المولى»، ولم يدل الدليل على أن المراد بالخطاب أحدهما= وجب حمله على الجميع إن أمكن حمله على الجميع، وإلا على البدل ويكون المكلف مخيرًا بين الأمرين على قول من يجوز حمل العبارة

[4/ظ]

^{(18) (}ل): [بكال].

⁽¹⁹⁾ سَفِفْتُ الدواءَ وغيرَه من كل شيء يابس أسِفُه، من باب تعب، سَفًا، وهو أكله غير ملتوت. انظر: الفيومي، المصباح: (س ف ف).

⁽²⁰⁾ راجع: الزركشي، البحر: 2/ 227.

^{(21) (}الزركشي): [وقيل بل يحمل].

الواحدة على معنيين مختلفين، ومن لا يجوز ذلك: فإما أن يلحقه بالمجمل وينتظر فيه البيان، وإما أن يحمله عليهما ويقول: تكلّم الله بالخطاب دفعتين: أراد بإحداهما إحدى الفائدتين، وبالأخرى الفائدة الأخرى.



_____ النص المعتنى به _____

مسائل الأمر:

الأمر: هو قول القائل لمن دونه: افْعَلْ أو ما في معناه إذا أراد منه ذلك. وقولنا: «أو ما في معناه»، احترازًا من قوله: «لتفعل»؛ ذلك أنه أمر وليست (22) صيغته صيغة: افعل، فلو اقتصرنا على قولنا: افعل؛ لخرج من الحدّ بعض ما هو فيه.

مسألة:

هــل لـفـظ الأمــر حقيقة في استدعاء

النعر؟ اختلف الناس في لفظ الأمر هل هو حقيقة في استدعاء الفعل أو هو مشترك فيه وفي غيره؛ فقال أكثر العلماء: إنه حقيقة في استدعاء الفعل، ومجاز في التهديد والإباحة والإلزام. وقال بعضهم: هو مشترك بين الأمر الذي هو استدعاء الفعل، وبين السؤال الذي هو طلب الفعل، والإباحة

والدليل على القول الأول أن أمارة الحقيقة موجودة في استدعاء الفعل، وغير موجودة في غيره؛ لأنه إذا قيل: أمر فلان فلانًا = لم يسبق إلى فهم السامع إلا أنه | استدعى منه الفعل، ولم يفهم منه غيره إلا بقرينة ودلالة حال، و مهذه الطريقة يعلم الفصل بين الحقيقة والمجاز.

التي هي إطلاق الفعل، والواجب الذي هو إلزام الفعل، والندب الذي هو

في أن الأمر ليس أمرًا لعينه وصيغته

[,/5]

فصل:

قال جمهور أهل العلم: ليس الأمر أمرًا (د2) لعينه وصيغته. وقال البغداديون من المعتزلة (+2): هو أمر لعينه. ودعاهم إلى هذا المذهب

(22) (ل): [ليس]. (23) (ل): [أمر].

حتّ على الفعل وترغيب فيه.

(24) انظر: النيسابوري، المسائل: 165؛ البصري، المعتمد: 1/ 50؛ ابن متويه، التذكرة: 1/ 211.

12

قولهم: إن الله -تعالى - ليس هو على صفة المريد مِنا. والدليل على فساد قولهم أن صيغة الأمر قد توجد ولا تكون أمرًا؛ وقد توجد وتكون أمرًا؛ فلا بد من أمر يخصصه بأحد الأمرين، وليس ذلك المخصص إلا كون الأمر مريدًا للمأمور به؛ لأنّ ما عداه من الأقسام يشترك فيه التهديد والأمر.

فيما يصير به الأمر أمرًا

فصل:

ثم اختلف القائلون بأن الأمر ليس بأمر لعينه وصيغته = فيما به يصير أمرًا؛ فقال أهل العدل ومن تابعهم (25): إن اللفظ يصير أمرًا بإرادة الآمر للمأمور به. وزعمت المجبرة (26) أنه يكون أمرًا لإرادة الآمر أن يكون اللفظ للمأمور به. وزعمت المجبرة (26) أنه يكون أمرًا لإرادة الآمر أن يكون اللفظ أمرًا وإن كره المأمور به، وقالوا: إن قوله -سبحانه -: ﴿ يَا أَيُّهُا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبِّكُمُ ﴾ (27) = أمر للكفار بالعبادة وإن كان قد كره منهم العبادة. وهذا قول معلوم فساده؛ لأن من قال لغيره: اسقني الماء ولا أريد منك أن تسقيني = عده العقلاء مناقضًا وراجعًا عما أمر به، ولم يجعله أحد (25) أمرًا، ولو كان الأمر ينفك من إرادة الآمر للمأمور به لما عُد هذا القائل مناقضًا، ولأن أهل اللغة قد فصلوا بين السؤال والشفاعة وبين الأمر بالرتبة؛ فقالوا: السؤال قول لمن دونه: افعل، ومعلوم أن السؤال يتضمن إرادة السائل للمسؤول فيه؛ فكذلك الأمر يجب أن يتضمن هذه الفائدة؛ لأنه لا يجوز الفرق بينهما إلا بما فرق به أها, اللغة فقط.

^{(25) =} المنكرون لخلق الله أفعال العباد. انظر: الهاروني، المجزي: 1/ 100-101؛ البصري، المعتمد: 1/ 49؛ المرتضى، الذريعة: 1/ 41.

^{(26) =} القاتلون بخلق الله أفعال العباد. انظر: أبو يعلى، العدة: 1/ 216؛ الشير ازي، الشرح: 1/ 193.

⁽²⁷⁾ سورة البقرة: 21.

^{(28) (}ل): [أحدًا].

في الأمر هل هو حقيقة في الفعل أم مجاز فيه؟

[5/ظ]

مسالة:

اتفق أهل العلم أنّ الأمر حقيقة في القول، واختلفوا هل هو حقيقة في الفعل أم مجاز فيه، وإليه ذهب قاضي في الفعل أم مجاز فيه؛ فقال أكثرهم: إنه مجاز فيه، وإليه ذهب قاضي القضاة (29) - رحمه الله-. وقال بعضهم: بل هو حقيقة فيه. وذهب أبو القاسم البستي إلى أنه حقيقة في الإخبار عن جملة شؤون الإنسان وطرائقه، ولا يقع على آحاد أفعاله إلا مجازًا.

والدليل على أنه ليس بحقيقة في الفعل أنّ أهل اللغة خالفوا بين جمع الأمر إذا أرادوا به القول وبينه إذا أرادوا به الفعل؛ فقالوا في القول: أمر، وجمعه: أمور، والجمع أحد أدلة الحقيقة. وأيضًا فلو كان الأمر حقيقة في الفعل لاشتق للفاعل منه اسم فقيل فيه: آمر، ولقيل فيمن فعل مثل ما فعله إنه مطيع، كما قيل في الأمر من جهة القول، ومعلوم خلاف هذا؛ فثبت أنه مجاز فيه.

12

18

فأما من زعم أنه حقيقة في الإخبار عن جملة شؤون الإنسان = فقوله فاسد؛ لأن استعمال لفظ الأمر في آحاد فعل الإنسان كاستعماله في جملة شؤونه على حدّ سواء، يقال: أمر فلان ليس بمستقيم، يراد به الإخبار عن بعض أحواله، ويقال: أموره مستقيمة، يراد به الإخبار عن جملة شؤونه وأحواله. ولا معنى لقول من سلم أنه ليس بحقيقة في بعض الأحوال وادّعى أنه حقيقة في جملة أحوال الإنسان.

(29) انظر: عبد الجبار، المغنى: 17/ 263.

الأمسر لـه ظاهر يُفهم منه المراد

مسالة:

اتفق العلماء على طبقاتهم أن الأمر له ظاهر يُفهم منه المراد، وخالفهم بعض المتأخرين ممن ينتسب إلى علم الكلام (٥٥) فزعم أن الوقوف على المراد به موقوف على دلالة. والدليل على فساد قول ه أن المأمور إذا ورد عليه الأمر بفعل من الأفعال، وهو عالم بلغة العرب= فهم المراد منه كما يفهم المراد بسائر الألفاظ اللغوية التي تفيد المراد بظواهرها، كالخبر ونحوه، ولا شبهة أنّ الآمر إذا قال لغيره: | ادخل الدار، عقل ذلك الغير منه بظاهره أنه يستدعي دخول الدار في المستقبل، كما أنه إذا قال: دخل زيد الدار، عقل السامع منه دخول الدار في الماضي، فلا فصل بين من ينكر أن الأمر له ظاهر يفهم منه المراد وبين من ينكر ذلك في الخبر؛ وهذا يؤدي إلى أن شيئًا من الألفاظ اللغوية لا يفهم المراد منها بظاهرها، وأن المواضعة عليها لا فائدة فيها، ومن بلغ هذا الحدّ من التجاهل بطل قوله بما يجري مجرى الضرورة.

ظاهر الأمر هل يقتضي الإيجاب؟

مسألة:

اختلف العلماء في أن الأمر هل يقتضي بظاهره الإيجاب من غير قرينة تقترن باللفظة وتقتضي كون المأمور به مرادًا فقط؛ فقال أكثرهم: يقتضي الإيجاب بمجرده، وهو أضعف قولي أبي علي. وقال أبو هاشم (١٤٠): يقتضي كون المأمور به مرادًا من جهة اللغة، ومندوبًا إليه إذا كان الأمر صادرًا عن حكيم؛ من حيث ثبت أنه إنما يريد من المكلفين فعل ما يُستحق

[•/6]

^{(30) =} أبو الحسن الأشعري. انظر: ابن فورك، المجرد: 192-193.

⁽³¹⁾ انظر: الهاروني، المجزي: 1/ 97-98.

عليه الشواب دون المباح، وهو أظهر قولي أبي علي، وإليه ذهب قاضي القضاة (32) -رحمه الله-. واتفقوا أنّ النهى يوجب ترك المنهي عنه.

واستدلّ من ذهب إلى أنه يقتضي الإيجاب من جهة اللغة بأن المأمور إذا ورد عليه الأمر=عقَل منه الإيجاب إذا لم يكن هناك دلالة يستدلّ بها على خلافه، نحو قول المولى لعبده: اسقني الماء وأعط زيدًا درهمًا. ولهذا يستحق الذم إذا لم يفعله، وينسب إلى أنه خالف موجَب الأمر وعصى الآمر.

واستدل من ذهب إلى قول الثاني بأنّ أهل اللغة أجمعوا أنّ قول القائل: افعل، معناه: أريد منك أن تفعل، لا افعل، معناه: أريد منك أن تفعل، ومعلوم أن قوله: أريد منك أن تفعل، لا يقتضي الإيجاب؛ فكذلك قوله: افعل؛ لأنه لا فرق بين اللفظتين عند أهل اللغة، ولأنهم لم يفصلوا بين | السؤال وبين الأمر إلا من جهة الرتبة، فلو كان بينهما فرق آخر لذكروه.

[6/ظ]

إن قيل: فالنهي ضد الأمر ونقيضه، فلما كان مفيدًا للإيجاب؛ كذلك 12 الأمر.

قيل: النهي لا يفيد إلا كراهة الناهي لما تناوله النهي، فيجب أن يكون الأمر مفيدًا لإرادته؛ لأنه يجب أن تكون فائدة النهي ضد فائدة الأمر، وقد قلنا به، على أنّ الفرق بينهما أن النهي يفيد كون الناهي كارهًا للمنهي عنه، وذلك يفيد قبحه، والقبيح يجب تركه، وليس كذلك الأمر؛ لأنه يفيد كون المأمور مرادًا للآمر، وذلك يفيد حُسنه، وليس كل حسن يجب فعله؛ فلذلك افترقا.

(32) انظر: عبد الجبار، المغني: 17/ 107-116. وراجع: الزركشي، البحر: 2/ 367.

في الأمسر السوارد عقيبحظر شرعي

مسالة:

اختلف القائلون بأنّ الأمر المطلق على الوجوب في الأمر الوارد عقيب حظر شرعى هل يفيد الإيجاب أم الإباحة؛ قال جماعة منهم: يفيد الإباحة، مع قولهم: إن الأمر المطلق يقتضي الإيجاب. وقال شيوخ المعتزلة(٤٥٠): إن وروده عقيب الحظر لا يغير مقتضاه (34)، بل يجب حمله على فائدته: إما على الإيجاب، أو على الندب، بحسب الخلاف فيه. ولا خلاف في أن الأمر الوارد عقيب حظر عقلي أنه لا يغير فائدته وفائدة الأمر المطلق(٥٥٠). ولا خلاف في النهي الوارد عقيب إباحة شرعية أنه كالنهي المطلق (36).

والدليل على صحة قول شيوخنا أن الأمر إذا ورد مبتداً ولم يتقدمه حظر= اقتضى الإيجاب أو الندب بظاهره وصيغتِه، ودلالةُ ظاهره لا تتغير بأن يتقدمه حظر شرعي كما لا يتغير بأن يتقدمه حظر عقلي؛ فوجب ألَّا يتغير المدلول.

الأمير حل يقتمضي الفور أو التراخي؟

مسألة:

اختلف أهل العلم في الأمر هل يقتضبي تعجيل المأمور به وحمله على الفور بظاهره أو يجب حمله على التراخي؛ فذهب كثير من العلماء إلى أنه بجب حمله على الفور، وإليه مال الشيخ أبو عبيد الله. وقال أبو على وأبو هاشم (37) - رحمهما الله -: | يجب حمله على التراخي، وجوَّزا تأخيره عن [•/7] أول أوقات الإمكان، وإليه ذهب قاضى القضاة (38) -رضى الله عنه-. ولا خلاف في النهي أنه يفيد وجوب ترك المنهى عنه عقيب النهي.

12

⁽³³⁾ انظر: عبد الجبار، المغنى: 17/ 122؛ الهاروني، المجزى: 1/ 132.

⁽³⁵⁾ راجع: الزركشي، البحر: 2/ 381-382. (34) راجع: الزركشي، البحر: 2/ 378.

⁽³⁷⁾ انظر: الهاروني، المجزى: 1/ 141. (36) راجع: الزركشي، البحر: 2/ 383.

⁽³⁸⁾ انظر: عبد الجبار، المغنى: 17/ 120.

- 192]------ النص المتنى به -

والدليل على أن الأمر يقتضي التعجيل أن القول بأن الأمر يفيد التراخي = يؤدي إلى أحد أمرين: إما جواز العدول عن الفعل الذي اقتضاه الأمر إلى بدل سواه وإقامته مقامه من غير دلالة، أو إلى إخراج الواجب الذي اقتضى الأمر إيجابه = عن كونه واجبًا وإلحاقه بحكم التطوع. وكلا الأمرين فاسد لغة وشرعًا؛ لأن الله -سبحانه - إذا أمر المكلف بالصلاة في وقت مخصوص = فلا شبهة في أنه لا يجوز العدول عن ذلك إلى بدل يقيمه مقامه من غير دلالة، ولا شبهة في أنّ الآمر إذا قال لغيره: ادخل الدار، فلم يمتثل ذلك، وعدل عنه إلى دخول السوق = يكون مخلًا بالأمر، ومعلوم أنّ حمله على التطوع يكون عدولًا عن حكم الأمر. فإذا ثبت هذان الوجهان، حمله على التراخي يؤدي إليهما = وجب أن يكون فاسدًا.

واستدل قاضي القضاة -رحمه الله - على أنّ ظاهر الأمريفيد التراخي دون الفور = بأن الأمر لا يقتضي تعجيل المأمور به بلفظه و لا بفائدته؛ أما لفظه فإن قول القائل: افعل، هو طلب الفعل في المستقبل، كما أن قوله: سيفعل زيد، إخبار عن إيقاع الفعل من زيد في المستقبل، ومعلوم أن الإخبار عنه بقوله: سيدخل = لا يفيد وجود الدخول عقيب الإخبار، بل لا يمتنع وجوده بعد مدة؛ فكذلك قوله: ادخل الدار.

والفرق (ود) بين الأمر والنهي في أنّ النهي يفيد وجوب ترك المنهي عنه عقيب النهي، والأمر لا يوجبه على هذا القول= هو أن النهي يفيد كراهة الناهي لِما نهى عنه، وذلك يقتضي قبحه | والقبيح يجب الامتناع منه في كل وقت؛ ولذلك إذا امتنع منه وقتًا شم أقدم عليه في وقت آخر= لم يُعد منتهيًا،

(39) هذا عدم اقتضاء التعجيل بالفائدة.

[7/ظ]

بل كان مرتكبًا للنهي، وليس كذلك الأمر؛ لأنه يقتضي فعلًا واحدًا؛ ولذلك (٥٠) إذا فعله دفعة عُدّ ممتثلًا طائعًا، فجاز أن يقال فيه: إنه يوجب التعجيل أو التأخير. فإذا ثبت للقائلين بالتراخي جوازُ التأخير في الوقت الثاني والثالث والرابع، وخُير في هذه الأوقات بين فعله وتركه لا إلى بدل= لحق بالنوافل وخرج عن كونه واجبًا، فلا بدّ من إثبات بدل ولا بدل إلا العزم على أدائه في الوقت الخامس أو السادس، وعلى هذا إلى أن ينتهي إلى الوقت الذي يتعين عليه وجوب فعل المأمور به، ويسقط وجوب العزم بأن يتعين عليه الواجب لضيق الوقت: إما بأن يدل الدليل على أنه لا يجوز التأخير عنه، أو بأن يغلب على ظن المكلف بأمارة أنه إن أخر، عنه فاته المأمور به.

إن قيل: فليس في لفظ الأمر إيجاب العزم، فإيجابه يؤدي إلى مخالفة الأمر. قيل: وليس في اللفظ ذكر الوقت، فتعيينه يؤدي إلى مخالفة الأمر.

12 إن قيل: فلو كان مخيرًا بين العزم والفعل لوجب إذا فعل العزم أن يسقط الآخر عنه، سيما على قولكم إنه لا يجوز التخيير بين شيئين إلا وكلّ واحدٍ منهما يقوم مقام الآخر في المصلحة.

قيل له: الفعل في الوقت الأول غير الفعل في الوقت الثاني، والفعل في الوقت الثاني غير الفعل في الوقت الثاني غير الفعل في الوقت الثالث، والعزم في الوقت الأول، وإذا أتى بالعزم العبادة في الوقت الأول، وإذا أتى بالعزم في الوقت الثاني سقط عنه فعل العبادة في الوقت الشاني، فكل وقت وجب فيه ثمة العزم بدلًا من الفعل إذا أتى به = يسقط عنه الفعل في ذلك الوقت. ولهذه المسألة نظير في العقليات، وهو رجل عليه دين لرجل موسر، فله أن

[,/8]

(40) (ل): [فلذلك].

15

يؤخر قضاءه ما لم تتوجه إليه المطالبة به، ويجب عليه العزم على أدائه عند المطالبة، والعزم لا يسقط وجوب الأداء رأسًا، وإنما يجوِّز التأخير ما لم تتوجه المطالبة.

مسالة:

في الأمر المؤقت بوقت

اختلف أهل العلم في الأمر المؤقت بوقت يفضل (١٠) عن فعل المأمور به، مثل أن يقول: اذبح بقرة يوم الجمعة، أو يقول له: طهر ولدك يوم السابع من ولادته؛ فقال بعضهم (٤٠): الوجوب يتعلق بآخر الوقت، وأول الوقت سبب للجواز. وقال بعضهم: يجب في أول الوقت وجوبًا مراعَى وموقوفًا؛ بمعنى أنه إن فعله وقع عن الواجب إذا انتهى الوقت إلى آخره وهو على صفة من يجب عليه. وقال بعضهم: يجب في أول الوقت وفي آخره ولم يفصلوا. يجب عليه. وقال بعضهم: يجب في أول الوقت وفي آخره ولم يفصلوا. وقال الشيخان أبو على وأبو هاشم (٤٠): يجب بأول الوقت وبآخره، وفصًلا فقالا: يجب في أوله وجوبًا موسعًا، وفي آخره وجوبًا مضيقًا، فالمكلف في أول الوقت مخير بين فعله وتركه بشرط العزم على أدائه في آخره، ويتعين فعله في آخر الوقت. وإلى هذا ذهب قاضى القضاة (٤٠) – رحمه الله – .

أما من قال: إنه يجب في آخر الوقت دون أوله= فقوله فاسد؛ لأن دليل الوجوب هو اللفظ، وحال اللفظ مع أول الوقت كحاله مع آخره، فلا فرق بين من يقول: إنه يجب

5

^{(41) (}ل): [يُفصَل].

^{(42) =} أبو الحسن الكرخي. انظر: الجصاص، الفصول: 2/ 125؛ الصيمري، المسائل: 96.

⁽⁴³⁾ انظر: الهاروني، المجزي: 1/ 144.

^{(44) =} وهو قول محمد بن شجاع الثلجي. انظر: الجصاص، الفصول: 2/ 123-124؛ عبد الجبار، المغني: 17/ 120-121. وراجع: الزركشي، البحر: 1/ 210.

في أول الوقت دون آخره = في أن كلا القولين فاسد لا يدل اللفظ عليه؛ فثبت بهذه الدلالة أنه يجب في أول الوقت وآخره، وإذا ثبت هذا وجب القول ضرورة بأنه يجب في أوله وجوبًا موسعًا وفي آخره مضيقًا؛ لأنه إن وجب في أول الوقت مضيقًا خرج آخر الوقت من أن يكون وقتًا للوجوب، وإن وجب في آخره موسعًا زاد في الوقت، وإذا ثبت هذا فلا بدّ من إثبات العزم بدلًا في أول الوقت، وإلا لحق بالنوافل.

أقسام المؤقت بوقت

فصل:

[8/ظ]

والمؤقت بوقت | لا يخلو من أقسام ثلاثة: إما أن يطابق الوقت الفعل ويتسع لفعل ويستغرقه فلا يفضل عنه، وإما أن يفضل الوقت عن الفعل ويتسع لفعل أمثال العبادة فيه، وإما أن يفضل الفعل عن الوقت. فالأول مثل أن يقول: صوموا يومًا. والثاني مثل أن يقول: صلوا ركعتين ما بين زوال الشمس إلى غروبها، ومثل أن يقول: طهر ولدك يوم السابع من ولادته. وهذا موضع الخلاف، ويجوز ورود النسخ عليه، ويكشف لنا النسخ أنّ المراد باليوم كان بعض تلك المدّة دون بعض. والقسم الأول لا يجوز ورود النسخ عليه؛ لأنه يؤدي إلى نسخ الشيء قبل تَقضّي وقته. وأما القسم الثالث فلا يرد في خطاب حكيم؛ لأنه يؤدي إلى تكليف ما لا يطاق؛ وإنما ذكرناه لاحتمال القسمة له.

في المكلف إذا لم يفعل المأمور به عقيب الأمر

مسالة:

18

اختلف القائلون بالفور في المكلف إذا لم يفعل المأمور به عقيب الأمر المطلق المطلق وأخره إلى الوقت الثالث والرابع = هل له أن يفعله فيما بعدُ من غير دلالة؛ فقال بعضهم: يحتاج إلى دلالة، وإليه ذهب قاضي القضاة إن لو

ثبت عنده الفور (45). وقال آخرون: له أن يفعله من غير دلالة، واللفظ الأول كافٍ مع أنه يقتضى الفور.

ولا يجئ هذا الخلاف على قول من يذهب إلى التراخي؛ لأن عنده أن الفعل المراخي؛ لأن عنده أن الفعل في الوقت الثاني والثالث وفيما بعدهما مراد، وأن لفظ الأمر تناول بإطلاقه الفعل في أي وقت شاءه المكلف ما لم يتضيق عليه (46).

والدليل على القول الأول أن الأمر لم يفد إلا إيقاع فعل واحد، والفعل في الوقت الثاني غير الفعل في الوقت الثالث، وقد ثبت على هذا المذهب كون الفعل في الوقت الأول مرادًا، ولم يثبت كونه في الثاني مرادًا؛ فلا يجوز إثباته إلا بدلالة.

12

[9/و] واستدل الآخرون بأن قوله: افعل، إذا أطلق= معناه: افعل في الثاني ا ولا تؤخره، فإن أخرت عصيتَ وافعله في الثالث ولا تؤخره، فإن أخرت عصيت وافعله في الرابع، وعلى هذا حتى يفعله.

والجواب: أن هذا دعوى، والخلاف في هذا وقع.

فصل:

في الأمر المؤقت بوقت إذا لم يُفعل فيه المأمور به

واختلفوا في الأمر المؤقت بوقت إذا لم يُفعل المأمور به هل يلزم بحكم ذلك الأمر فعله في وقت آخر أو يحتاج في ذلك إلى أمر مجدد ودليل سواه؛ فذهب الجمهور إلى أنه إذا لم يفعل في الوقت الذي تعلق به الأمر = احتيج في فعل بعد ذلك الوقت إلى دليل آخر. وذهب بعضهم إلى أن المأمور

⁽⁴⁵⁾ انظر: البصري، المعتمد: 1/ 146.

⁽⁴⁶⁾ راجع: الزركشي، البحر: 2/ 404.

متى لم يفعله في الوقت احتاج أن يفعله في الوقت الثاني وفي الوقت الثالث، وعلى هذا حتى يفعل.

والدليل على صحة القول الأول أن الأمر متى كان مؤقتًا صار الوقت في حكم الصفة التي يجب إيقاع الفعل عليها والشرطِ الذي على به، فكما أنه إذا ورد الأمر بإيقاعه على صفة مخصوصة لم يجز إيقاعه بحكم ذلك الأمر على غير تلك الصفة وعلى غير ذلك الشرط= فكذلك لا يجوز إيقاعه بحكم ذلك الأمر في غير ذلك الوقت؛ والمعنى الجامع بينهما أن القربة كما تتعلق بالصفة فقد تتعلق بالوقت، ألا ترى أن صلاة الجمعة تعلقت القربة فيها بوقت مخصوص كما تعلق فيها بشرط مخصوص؛ ففوات الوقت كفقد الشرط.

وفي الناس من فرق بين أن يكون الأمر المؤقت أو المطلق متعلقًا بمباح في العقل أو بأمر محظور في العقل؛ فقال في المباح: إنه يجب فعله في الثاني، وقال في الآخر. والأول مثل أن يوجب عليه صدقة في يوم مخصوص. والثاني أن يوجب عليه ختان ولده في يوم مخصوص. فقال في الصدقة: إذا فاته في ذلك اليوم وجب عليه أن يأتي به فيما بعد. وفي الختان زعم أنه لا يجب عليه | إلا بدليل آخر؛ لأن الختان إيلام للطفل (⁽⁴⁾) فلا يحسن إلا بشرع، والشرع لم يرد إلا في يوم مخصوص، فإذا فاته يرجع فيه إلى الحظر العقلي، وليس كذلك الصدقة؛ لأنه مباح،

وهـذا فرق غيـر صحيح؛ لأن الإباحـة العقليـة تجري مجـري الحظر العقلي.

فأي وقت فعله جاز.

[9/ظ]

^{(47) (}ل): [الطفل].

- (198 - النص المعتنى به ----

وقد اختلف العلماء في العبادة المؤقتة بوقت إذا اشتبه على المكلف الوقت هل يجب عليه تقديمه أو تأخيره أو التحري فيه؛ فقال بعضهم: يجب عليه التحري ولا يضره قدّم حأو> أخّر. وقال بعضهم: إن قدّم على الوقت الذي وُقّت له لم يجز، وإن أخّره عنه جاز. ومثال المسألة: أسير في دار الحرب اشتبه عليه شهر الصيام فتحرّى وصام، فإن وافق صومه شهر رمضان جاز بلا خلاف، وإن وافق شهرًا قبل رمضان لم يجز عند بعضهم وجاز عند آخرين، وإن وافق شهرًا بعد شهر رمضان جاز بلا خلاف.

الأمر المطلق هل يفيد التكرار؟

مسألة:

اختلف العلماء في أنّ الأمر المطلق هل يفيد الفعل بظاهره مرة واحدة أم يفيد التكرار؛ فذهب قومٌ (٤٩) إلى أنه يفيد الفعل مرة واحدة ولا يفيد التكرار. وذهب آخرون إلى أنه يفيد التكرار. ولا خلاف في النهي أنه يفيد التكرار والدوام.

12

18

والدليل على أن الأمر لا يفيد التكرار أن ظاهر الأمر يقتضي إيقاع الفعل فقط دون أمر زائد عليه، والتكرار (و4) أمر زائد على مجرد إيقاع الفعل، والأمر في هذا الباب كالخبر إلا أن الخبر يقتضي وقوع الفعل في الماضي، والأمر يفيد إيقاعه في المستقبل، فإذا لم يفد الخبر التكرار؛ فكذلك الأمر. بيانه: إذا قال: دخل زيد الدار، عقل منه أنه دخلها مرة واحدة، ولم يعقل منه بمجرد الخر أكثر من هذا؛ فكذلك إذا قال: ادخل الدار.

^{(48) =} منهم أبو علي وأبو هاشم وأبو عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار . انظر: عبد الجبار، المغني: 17/ 124 الهاروني، المجزي: 1/ 120.

^{(49) (}ل): [والتكر].

والفرق بين الأمر والنهي هو أن النهي يقتضي قبح المنهي عنه، والقبيح يجب تركه أبدًا، والأمر يقتضي حسن المأمور به ولا يجب فعل الحسن أبدًا. وفرق آخر وهو أن قوله: افعل، معناه: أريد منك فعلًا، وقوله: لا تفعل، معناه: لا أريد منك فعلًا، فالأول إيتناول فعلًا واحدًا؛ لأنه نكرة في إثبات ولا يتناول أكثر من واحدٍ، كقوله: لقيتُ رجلًا. والثاني نكرة في النفي فيعم الجنس، كقوله: ما لقت رجلًا.

في الأمر المعلق بشرط وصفة

[•/10]

مسألة:

اختلف القائلون بأن الأمر المطلق لا يفيد التكرار في الأمر المعلق و بشرط وصفة هل يجب أن يتكرر المأمور به عند تكرار الشرط والصفة و فذهب كثير منهم إلى أنه إذا كان الأمر مقيدًا بشرط فتكرار الشرط يفيد تكرار المأمور أيضًا. وقال آخرون (٥٥): تكرار الشرط لا يفيد تكرار المأمور في به. ومثال المسألة: أن يقال: ارجموا (١٤٥) الزاني إذا كان متزوجًا، واضربوا شارب النبيذ إذا كان صائمًا فأفطر.

والدليل على أنه لا فرق بين الأمر المطلق والمعلق بشرط في أن فائدتهما لا تختلف، وأنهما لا يقتضيان التكرار= أنا قد بيّنا أن ظاهر الأمر يفيد إيقاع الفعل دفعة فحسب، فإذا قُيِّد بالشرط ففائدته إيقاع المأمور به عند شرط، فإذا أوقعه المأمور عند الشرط فقد امتثل حكم الآمر. يبين صحة هذا عُرف أهل اللغة وأهل العلم؛ لأن من قال لغيره: طلّق امرأتي إذا دخلت الدار، واضرب عبدي إذا دخل حسوق> المدينة، لم يفهم منه تكرار الطلاق

^{(50) =} منهم أبو عبد الله البصري. انظر: الهاروني، المجزي: 1/ 124.

^{(15) (}ل): [اجلدوا].

بتكرار الدخول ولا تكرار الضرب بتكرار دخول السوق، ومعلوم أيضًا أن المولى إذا قال لعبده: إذا دخلت السوق فاشتر (52) اللحم، لم يعقِل العبد منه وجوب الشراء عند كل دخول، ويفرق بين قوله: إذا دخلت، وبين قوله: كلما دخلت السوق فاشتر. ولأنّ الأمر يقتضي إيقاع الفعل في المستقبل كما أن الخبر عن الفعل يقتضي إيقاع الفعل في المستقبل، ثم الخبر المعلق بشرط لا يقتضي التكرار، مثل أن يقول: سيدخل زيد الدار إن فتح له الباب؛ فكذلك الأمر المعلق بشرط.

والفرق بين الأمر المعلق بشرطٍ والنهي المعلق بشرطٍ ما ذكرناه في المسألة الأولى، وقد حكي عن الشيخ أبي عبد الله البصري أنه فرق بين النهي المعلق بشرطٍ وبين النهي المطلق؛ فحمل النهي المطلق على التأبيد وفصل بينه وبين الأمر، وحمل النهي المعلق بشرط على أنه لا يقتضي التكرار وسوَّى بينه وبين الأمر، ومثّله بالسيد إذا قال لعبده: | لا تسقني الماء إذا دخل زيد الدار، فدخل زيد دفعة واحدة=كفي و لا يجب أن يمنع (35) من

[10/ظ]

مسالة:

في الأصر بأشياء عملسي طريق التخيير

اختلف أهل العلم في الأمر بأشياء على طريق التخيير هل يقتضي وجوب جميعها على البدل أو يفيد وجوب واحد منها لا بعينه، مثاله: أن يأمر الله -عز وجل- الحانث بكفارة هي عتق أو كسوة أو إطعام عدد معلوم؛ فذهب الفقهاء إلى أن المأمور به واحد ويتعين باختيار المكلف، فكأنهم قالوا:

15

سقيه كل دفعة يدخل زيد الدار (54).

^{(52) (}ل): [فاشتري]. (53) (ل): [يمتنع].

⁽⁵⁴⁾ راجع: الزركشي، البحر: 2/ 432.

الواجب ما في معلوم (50) الله أنّ المكلف يختاره (50). وقال المتكلمون (50): كلها واجبة وكل واحد منها مأمور به على التخيير (50). قال قاضي القضاة: وقد ثبت التخيير لفظًا وقد ثبت عقلًا، فأما ما ثبت لفظًا فهو هذه المسألة وكل ما ورد فيه الشرع بلفظ التخيير أو بلفظ يقتضي التخيير، مثل قوله: إن شئت فافعل كذا وإن شئت فافعل كذا، أو يقال له: أنت بالخيار بين كذا وكذا. وأما ما ثبت عقلًا فمثل أن يأمره بأشياء في وقت واحد ولا يمكنه الجمع بينها، فيحمل على التخيير؛ إذ لو حمل على الجمع أدى إلى تكليف ما لا يطاق. والخلاف في الموضعين سواء.

وقد أعيت هذه المسألة العلماء من قبل ومن بعد، فما أحد تصور الخلاف فيها (ووق) وفي الجملة فلا خلاف أن المكلف لا يجب عليه أن يأتي بها كلها، ولا خلاف أنه لا يجوز له أن يخل بها كلّها، ولا خلاف أنه لو أتى بأيها شاء المكلف أجزأته من الواجب واستحق عليها ثواب الواجب، ولا خلاف أنه لو أتى بها كلها استحق ثواب الواجب على واحدة منها فقط، ولا خلاف أنه لو تعذر اثنان من هذه الثلاثة تعينّت (ووق) الثالثة أيتها كانت.

15 ولا شبهة أيضًا أنه لا يجوز التخيير بين الواجب والقبيح؛ لأنه يؤدي إلى تجويز فعل القبيح، ويؤدي أيضًا إلى جواز ترك الواجب والإتيان بالقبيح. ولا شبهة أيضًا أنه لا يجوز التخيير بين الواجب والمباح؛ | لأنه يؤدي إلى أن

[11]و]

^{(55) (}الزركشي): [علم]. (56) (اجع: الزركشي، البحر: 1/ 187.

^{(57) =} منهم أبو على وأبو هاشم. انظر: عبد الجبار، المغني: 17/ 123؛ الهاروني، المجزي: 1/ 137.

^{(58) =} وتردد قول أبي الحسن الكرخي. انظر: الصيمري، المسائل: 81.

⁽⁵⁹⁾ راجع: الزركشي، البحر: 1/191. (60) (ل): [تعين].

يصير مخيرًا بين فعله وتركه لا إلى بدلٍ واجبٍ، وهذا نقض للقول بوجوبه. ولا شبهة أيضًا أنه لا يجوز التخيير بين ندب ومباح؛ لأنه يؤدي إلى أن يخير بين فعله وتركه من غير أن يترجح الفعل على الترك، وهذا ينقض القول بكونه ندبًا. ومع الاتفاق في هذه الجملة لا أعرف موضع الخلاف!

والدليل على أنها واجبة على التخيير أنّ المكلف لو عدل عن كل واحدة من الثلاثة إلى الأخرى = لجرت في الإجزاء مجراها، ولم يكن حالها حال وابعة لم يخير بينها وبين هذه، فثبت أن حكم كل واحدة حكم الأخرى في الوجوب. ولأن الله -سبحانه- قد خيّره بين الأشياء الثلاثة، فلو كانت واحدة منها واجبة لكان قد خيّره بين ما هو واجب وما ليس بواجب ولأباح له الإخلال بالواجب، وذلك ينقض القول بوجوب واحدة.

وفي المسألة شبهتان:

إحداهما (١٥٠): حأن > يقال: ما تقولون في المكلف إذا أتى هذه الأشياء الثلاثة كلها أتقولون إنه يستحق ثواب الواجب على كلها؛ فقد قلتم: إن الكل واجبة على وجه الجمع وبطل التخيير، وليس هذا قول أحد، فإن قلتم: إنه يستحق ثواب الواجب على واحدة منها، قيل لكم: ما تلك الواحدة؟ فإن قلتم: واحدة غير معينة، لزمكم أن يكون الواجب من الجملة ما لا طريق للمكلف إلى معرفته، وربما لحق ذلك بالقول بتكليف ما لا يطاق، وبطل أيضًا قولكم: إن كلها واجبة. وإن قلتم: إنه يستحق ثواب الواجب على واحدة المغينها، قيل لكم: فيجب أن تكون تلك الواحدة هي الواجب قبل فعلها كلها؛ الأن ما ليس بواجبٍ لا يصير على صفة الواجب بإيجاد المكلف له واختياره.

^{(61) (}ل): [أحدهما].

ثم يقال لكم: ما ذلك المعين؟ فإن قلتم: هو أزيدها ثوابًا وأغلاها ثمنًا، قيل لكم: فكان يجب إذا أخلّ بها كلها أن يستحق العقاب على الإخلال بأغلاها، وقد قلتم: إنه يستحق العقاب على الإخلال بأدونها.

[11/ظ]

والجواب: أن المكلف متى أتى بهذه | الثلاثة وجمع بينها في الفعل = استحق ثواب الواجب على أزيدها ثوابًا؛ لا لأن أزيدها ثوابًا هو الواجب على أزيدها ثوابًا؛ لا لأن أزيدها ثوابًا هو الواجب على أزيدها ثوابًا وحدها واقتصر عليها = استحق ثواب الواجب عليها، فيلا تصير حاله بضم أُخريين إليها أحسن من حاله إذا اقتصر عليها وحدها؛ فلذلك استحق عليها ثواب الواجب. وأما إذا أخلّ بها كلها فإنه يستحق العقاب على الإخلال بأدناها؛ لا لأنّ أدناها هو الواجب فقط، بل لأنه لو أتى بأقلها عقابًا سقط عنه العقاب، فإذا أخلّ بها كلها لم يستحق عليه إلا عقاب هذا الأدنى؛ لا لأنه أخلّ بها وحدها، بل لأنه أخل بها وعلى الإخلال بأجمعها أخل بها وبالباقيتين، وغير ممتنع أن يستحق العقاب على الإخلال بأجمعها

والشبهة الأخرى: سأل الشيخ أبو عبد الله البصري⁽⁶²⁾ نفسه فقال: إذا قيل له: أعتق رقبة، فإما أن يلزمه عتق كلّ رقبة في الدنيا وذلك يجري مجرى تكليف العنت، ويلحق بتكليف ما لا يطاق، أو يقال: يلزمه عتق رقبة واحدة لا بعينها وهو ما يختاره المكلف، وهذا مذهب المخالف.

والجواب عنه: أنه مخيّر بين عتق كل رقبة يقدر على عتقها؛ ومعنى ذلك: أنه لا يجب عليه عتق الجميع، وأيّ ذلك: أنه لا يجب عليه عتق الجميع ولا يجوز له الإخلال بالجميع، وأيّ رقمة أعتقها سقط عنه الواجب، والخيار إليه.

ويعضها أقلّ عقابًا وبعضها أزيد.

^{(62) (}ل): [النصري].

النهي عن أشياء عمل سبيل التخير

فصل:

النهي عن أشياء على سبيل التخيير لا يخلو: إما(٥٥) أن يكون على سبيل

(63) في الكلام نقص، فهو بسبيل التقسيم، ولم يذكر إلا قسمًا واحدًا: النهي على سبيل الجمع. وهناك النهي عن البحم، والنهي على البدل، والنهي عن البدل. ويبدو أن هذا الواقع في أصل القزويني؛ لأن بدر الدين الزركشي نقل عنه قسمًا واحدًا وإن كان أعاد صياغة كلامه، ونص نقله: «وقال صاحب الواضح من المعتزلة: النهي عن أشياء على التخيير إن كان على سبيل الجمع كقوله: لا تفعل كذا وكذا، فإن أمكنه الخلو منها كلها كقوله -تعالى -: ﴿وَلَا تُولِمُ مِنْمُمْ الْمُعْلَى عَنْ النهي عن كلها، كقوله: لا تفعل في يدك عركة ولا سكونًا». الزركشي، البحر: 1/ 273.

وقال أبو الحسين البصري: «اعلم أن النهي عن الأشياء إما أن يكون نهيًا عنها على الجمع أو عن الجمع بينها أو نهيًا عنها على البدل أو نهيًا عن البدل. أما النهي عنها على الجمع فهو أن يعمد الناهي إلى أشياء فينهي عن جميعها فيقول الإنسان [كذا، للإنسان]: لا تفعل هذا ولا هذا ولا هذا ولا هذا. فيكون موجبًا للخلو منها أجمع.

والأشياء التي نهي عن جميعها ضربان: أحدهما يمكن الإنسان الخلو منها، والآخر لا يمكنه الخلو منها، والآخر لا يمكنه الخلو منها، فالذي لا يمكنه الخلو منها، والتجلو منها، واليجاب للخلو منها، وإيجاب للخلو من الشيء ونفيه أو إيجابًا للخلو من الشيء ونفيه أو إيجابًا للخلو من الشيء وضده. مثال الأول أن يقول الإنسان لغيره: لا تكن قائمًا ولا غير قائم. ومثال الثاني أن يقول الإنسان المنيء حالات الإنسان.

وما يمكن الخلومنه ضربان: أحدهما يميز كونه فاعلًا، والثاني لا يميز كونه فاعلًا، فالذي لا يميزه نحو المضطجع لا يميز كونه فاعلًا للسكون من نفسه، ويجوز أن يخلو من فعله ومن فعل الحركة، ولا يجوز أن ينهي عن الخلو منهما معًا؛ لفقد التمييز. هذا على قول من جوز أن يفعل هذا المضطجع في جسمه سكونًا، فأما إذا ميز كونه فاعلًا فإنه يجوز أن ينهى عنهما معًا، نحو ضرب زيد وعمرو. وأما ما هو ملجأ إلى الجمع بينهما فإنه لا يجوز النهي عن جميعه؛ لأن في ذلك إيجاب الخلو منه مع أنه ملجأ إلى خلافه.

وأما النهي عن الجمع بين أشياء فهو أن يقال للإنسان: لا تجمع بين كذا وكذا، وهما ضربان: أحدهما يمكن الجمع بينهما، والآخر لا يمكن الجمع بينهما. فما لا يمكن الجمع بينهما فالنهي عن الجمع بينهما قبيح؛ لأنه عبث يجري مجرى نهي الهاوي من شاهق عن الاستقرار في الهواء، وذلك أن ينهي الإنسان عن القيام والإخلال به، أو أن يجمع بين القيام والقعود. الجمع مثل أن يقول: لا تفعل كذا وكذا، فإن أمكنه الخلو منها كلّها فهو منهى عن الجميع، وإن لم يمكنه الخلو منها كلّها لم يجز النهي عن كلّها.

د مثال الأول: لا تقم ولا تنم ولا تركع ولا تسجد، فيكون منهيًا عن كل واحدة من هذه الأكوان؛ وذلك لأنه يمكنه الخلو منها بأن يقعد. ومثال الثاني أن يقول: لا تفعل في يدك حركة ولا سكونًا، فإنه يحمل على أن المراد به المنع من أحدهما | لا بعينه، وأيهما امتنع منه جاز. ومن أمثلة القسم الأول قوله اسبحانه -: ﴿ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ اللهُ اللهُ اللهُ يَتمكن من الامتناع من طاعتهما في الله و الحدة و الجدا، لأنه يتمكن من الامتناع من طاعتهما في حالة و احدة (65).

[12/و]

مسألة:

هل الإنسان بالمأموربه مجزئ أو لا؟

اختلف العلماء هل يدل مجرد الأمر على أن المأمور به مجزئ أم لا؛ مجزئ أو لا؟ فذهب عامة العلماء إلى أن المأمور إذا أتى بالفعل المأمور به على ما أمِر

وإن أمكن الجمع بينهما: فإما أن يمكن ألا يجمع بينهما نحو الأكل والصلاة، وإما ألا يمكن ذلك بأن يكون ملجأ إلى الجمع بينهما. فالأول يحسن النهي عن الجمع بينهما، والثاني لا يحسن النهي عنهما؛ لأنه كالنهي عما لا يطاق.

فأما النهي عن الأشياء على البدل فهو أن يقال للإنسان: لا تفعل هذا إن فعلت ذلك، أو: لا تفعل ذلك إن فعلت هذا إلى واحد منهما مفسدة عند الآخر، وهذا يرجع إلى النهي عن الجمع بينهما.

وأما النهي عن البدل فإنه يفهم منه شيآن: أحدهما أن ينهى الإنسان عن ألَّا يفعل شيئًا ويجعله بدلًا من غيره، وذلك يرجع إلى النهي عن أن يقصد به البدل، وذلك غير ممتنع. والآخر أن ينهي عن أن يفعل أحدهما دون الآخر لكن يجمع بينهما، وهذا قبيح إن تعذر الجمع، ويجوز أن يحسن مع إمكانه وإمكان الإخلال به، البصري، المعتمد: 1/ 182-183.

⁽⁶⁴⁾ سورة الإنسان: 24.

⁽⁶⁵⁾ راجع: الزركشي، البحر: 1/ 273.

- النص المعتنى به ---- النص المعتنى به

أجزأه. وقال قاضي القضاة (60) - رحمه الله-: لا يمتنع أن يأتي المأمور بما أمر به على ما أمر ومع ذلك لا يجزئه؛ بمعنى أنه يلزمه أن يأتي بمثله.

والدليل على قول الجماعة ظاهر، وهو أن المأمور إذا أتى بالمأمور به على شرائطه قيل: إنه أطاع وامتثل المأمور به وسقط عنه عهدة الأمر. سيما والأمر لم يتناول إلا فعل مرة واحدة ولا يقتضي التكرار، فلو قلنا: إنه يجب عليه فعل آخر لانتقض القول بأنه امتثل (٢٥٥)، وانتقض القول بأن الأمر تناول فعل مرة واحدة.

وإنما اختار قاضي القضاة -رحمه الله- ذلك القول؛ لِمَا تقرر في الشرع أن من أفسد حِجَّة مأمور بالمضي فيها، فإذا مضى فيها على شرائطها المأمورة فقد امتثل الأمر وأطاع الآمر؛ ومع ذلك لا يجزئه عن الحِجَّة الصحيحة.

مسألة:

هل الأمر بالشيء أمر بما لا يتم إلا به؟

اختلف أهل العلم في الأمر بالشيء هل هو أمر بما لا يتم ذلك الشيء إلا به؛ فقال بعضهم: هو أمر بما لا يتم إلا به. وقال آخرون: لا. وقاضي القضاة قال: إن ورد الأمر بالعبادة مطلقًا ولم يتوصل المكلف إليها إلا بفعل آخر يمكنه تحصيله، مثل أن يقال: قف بمكة = فهو مأمور بالمشي أيضًا، فأما إذا قبل له: تصدق بعشر مالك، ولا مال له = لم يلزمه تحصيل المال ليجب عليه إخراج العشر. ولا خلاف أنه إذا قال: صلّ إذا كنت متطهرًا أو ألق العدو إذا

[12/ظ]

كنت لابسًا= أنه | لا يلزمه اللبس ليلقى العدو ولا الطهارة ليصلي بها. ولو قيل له: صلّ متطهرًا، لزمه أن يأتي بالطهارة وبالصلة. قال -رحمه الله-:

⁽⁶⁶⁾ انظر: عبد الجبار، المغني: 17/ 125-126؛ البصري، المعتمد: 1/ 99.

^{(67) (}ل): [متثل].

ولو بعث الله نبيًّا لتعريف مصلحة فعرَّفنا النبي تلك المصلحة وجب علينا التزامها، ووجب علينا تصديق النبي واعتقاد (80) كونه نبيًّا؛ لأنه لا يتمّ التزام تلك العبادة المعلومة من جهته إلا بتصديقه. فأما إذا قال صاحب الشريعة: اغسل كل وجهك، وهو لا يتمكن من غسل كل وجهه إلا بغسل بعض رأسه = وجب عليه ذلك وإن لم يتناوله لفظ الأمر، وكذلك إذا قال: غطّ فخذك، وجب عليه ستر بعض الركبة؛ لأنه لا يتمكن من تغطية كلّ الفخذ إلا بتغطية بعض الركبة، وكأنه قبل له: غط فخذك و بعض ركبتك.

في أمر من علم الله أنه يمتنع من

مسألة:

اختلف أهل العلم هل يجوز أن يأمر الله -سبحانه- من يعلم أنه يمتنع الفعل بشرط من الفعل بشرط زوال المنع أو لا يجوز ذلك؛ فمنع منه أصحابنا، وجوَّزه نوال المانع أو لا يجوز ذلك؛ فمنع منه أصحابنا، وجوَّزه والمانع قوم. ولا خلاف أنه لا يجوز أن يأمر الله -تعالى- من يعلم أنه يموت أو يعجز بشرط ألَّا يموت ولا يعجز. ولا خلاف في حسن أمر الواحد منا غيره بالفعل بشرط زوال المنع.

والدليل على صحة قول أصحابنا أن الآمر بالفعل مع علمه بأنه يمتنع منه عابث لا غرض له فيه، ولأن تقديره: افعل ذلك إن لم يحصل المنع، والمتعالَم من هذا الشرط الشك، فلم يحسن من الله -تعالى - الأمر به، وحسن من الله العالى - الأمر به،

إن قيل: فما قولكم فيمن لم يؤمن بالرسول -عليه السلام- هل هو مأمور بالتزام شرائعه وإن لم يؤمن به أم لا؟ فإن قلتم: ليس بمأمور به حتى يؤمن، أدى ذلك إلى أن شرعه ليس بمصلحة إلا لأمته المؤمنين به، وألَّا

^{(68) (}ل): [وعتقاد].

— (208) — النص المعتنى به — النص المعتنى به

[1/13] يجب إلا عليهم، وليس هذا مذهبكم. وإن قلتم: إنه مأمور بشرعه | بشرط أن يؤمن به، قيل لكم: فقد دخلتم فيما عبتم به؛ لأنكم جوزتم أن يكون المكذب للنبي مأمورًا بشرعه بشرط الإيمان به مع علم الباري -سبحانه- أنه لا يوجد الشرط وأنه لا يؤمن، وهذا نفس مسألتنا.

والجواب أنا نقول: إن الله -تعالى - كلّفه الإيمان بالنبي -عليه السلام - والصلاة والصيام وجميع شرائعه، ولم يكلفه أن يفعل شرائعه مع بقائه على التكذيب، والشرائع مصلحة له والإيمان بالنبي -عليه السلام - مصلحة له، وهـو مأمور بهما، وقد أخلّ بهما جميعًا، وليس كذلك في مسألتنا، فإنه لا يصير المأمور به مصلحة له إلا بزوال المنع، فإذا لم يزل لم يصر مصلحة، فلم يجز الأمر به.

في ثبوت دليل الخطاب

مسألة:

اختلف العلماء في دليل الخطاب هل هو ثابت أم لا، ومعناه: الأمر إذا ورد معلقًا بصفة من الصفات هل يقتضي تعليقُه بها نفيَه عما انتفت عنه تلك الصفة، ومثاله: إذا قال: اذبح السّمان، فهل يدل الخطاب على المنع من ذبح المهازيل أم لا يتناول الخطاب إلا ذبح السمان فقط، ويقف ذبح المهازيل على دليل آخر؛ فذهب بعضهم (60) إلى أن الحكم متى علق بصفة لم يدل على نفي الحكم عما انتفت عنه تلك الصفة. وذهب آخرون (700) إلى أن الحكم ينتفي عما عداه إذا انتفت الصفة. وإلى القول الأول ذهب أكثر المعتزلة، ونصره قاضي القضاة (71) – رحمه الله – في العمد. وشرط الشيخ

⁽⁶⁹⁾ انظر: الجصاص، الفصول: 1/ 291؛ الصيمري، المسائل: 153.

⁽⁷⁰⁾ انظر: الشيرازي، التبصرة: 218.

⁽⁷¹⁾ انظر: البصري، المعتمد: 1/ 166.

أبو عبد الله (٢٥) فيه شر ائط (٢٦) منها: ألَّا تكون الصفة بيانًا للحكم، فأما إذا كانت بيانًا للحكم فإنها تختص، نحو قوله -عليه السلام-: «في السائمة زكاة»(٢٤)؛ فاقتضى هذا القول نفي الزكاة عما ليس بسائمة. ومنها: أن يكون ما خالف تلك الصفة [حكمًا مخالفًا](٢٥) لحكم ما وجدت فيه الصفة، نحو قوله: ﴿وَأَشَّهِدُواْ ذَوَى عَدْلِ مِّنكُو ﴾ (٥٥)؛ فاقتضى هذا ألاَّ يشهد من ليس بعدل. واختلف قوله إذا كانت الصفة شرطًا في الفعل، مثل قوله: لا تكره فلانًا على البيع إن كان غنيًّا، هل يجوز إكراهه على البيع إن كان فقيرًا= فتارة كان يقول: إن تعليق الحكم بالشرط يقتضي انتفاء الحكم عما انتفي عنه الشرط، وتارة يقول بخلافه. وكان الشيخ أبو رشيد -رحمه الله-يقول: يجب أن ننظر: فإن كان الحكم المقيد بالصفة متى أجرى على ما لم يقيد بتلك الصفة بطل حكم التقييد ولغا= فإنه يحمل على أن ما عدا الموصوف بخلاف الموصوف؛ لأن التسوية بينهما تؤدي إلى إلغاء الصفة، ومتى لم تؤد التسوية بينهما إلى إلغاء الصفة وأفادت فائدة ما= فإنه لا ينتفي الحكم بانتفاء الصفة، وهذا كقوله ﷺ: «في سائمة الغنم زكاة»، فعلق -صلى الله عليه- إيجاب الزكاة بصفة وهو السوم، فيجب أن تختص الزكاة بالسائمة دون غيرها؛ لأنها لو وجبت في غير السائمة لم يكن لذكر السائمة معنى، ولصار ذكرها لغوًا. فأما إذا قال: في الغنم زكاة، لم يمدل على ألَّا

[13/ظ]

⁽⁷²⁾ انظر: الهاروني، المجزي: 1/ 358؛ الهاروني، الجوامع: 18/ و. في باب الخلاف في المجمل والمبين لا في باب الخلاف في الأوامر.

^{(73) (}ل): [شرائطا].

⁽⁷⁴⁾ انظر: النسائي، المجتبى: كتاب الزكاة- باب سقوط الزكاة عن الإبل إذا كانت رسلًا لأهلها ولحمولتهم.

^{(75) (}ل): [حكم مخالف]. (76) سورة الطلاق: 2.

- (20) النص المعتنى به -

زكاة في البقر؛ لأن إيجاب الزكاة في البقر لا يؤدي إلى إلغاء ذكر الغنم، فلم يختص الحكم بالمذكور ولم ينتف عما عداه.

والدليل على صحة ما ذهب إليه شيو خنا -رحمهم الله- أن تعليق الحكم بصفة للمحكوم فيه لو كان يدل على انتفائه عند انتفائها = لوجب إذا ورد الأمر بشيء من الأشياء في مأمور به معلقًا بصفة له، ثم عقب ذلك بالتسوية بينه وبين ما لم يشاركه في تلك الصفة = أن يكون ناقضًا للأول وراجعًا عنه أو دالًّا على أنه استعمل أحدهما على وجه المجاز وعدل به عن حقيقته، ومعلوم من جهة اللغة فيمن قال لعبده: أعط زيدًا الراكب درهمًا، وأعط زيدًا الماشي مثله، لم يكن مناقضًا ولا راجعًا عن القول الأول ولا خارجًا من الحقيقة إلى المجاز؛ فدلً على بطلان قولهم: إن دليل الخطاب يقتضي نفى الحكم عما لم توجد فيه تلك الصفة.

فصل:

12

18

في الحكم المقيد شرط

فأما الحكم المقيد بالشرط فقد ورد القرآن فيه على المذهبين جميعًا، قال الله -تعالى-: ﴿ وَإِذَا ضَرَبْتُمُ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحُ أَن نَقْصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَوْقِ إِنْ خِفْتُمُ ﴾ (٢٦)، عقلت الصحابة من قوله: ﴿ إِنْ خِفْتُمُ ﴾ اختصاص القصر في السفر حال الخوف. وقال -تعالى-: ﴿ وَلَا تُكْرِهُواْ فَنَيْتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَلَهِ إِنْ أَرَدُنَ قَصَّمْنًا ﴾ (٢٥) وأجمعوا أنه لا يُكْرَهن | وإن لم يردن تحصنًا.

فصل:

في الحكم المتعلق بغاية

فأما الحكم المتعلق بغاية فالظاهر أنه يثبت الحكم مع المذكور وينتفي عما سواه، مثل أن يقول: «صم إلى الليل» و «اغسل يدك إلى المرفق»،

(77) سورة النساء: 101. (78) سورة النور: 33.

وإنما كان كذلك لأنّ من حكم الغاية أن يكون ما بعدها بخلاف ما قبلها، لولا هذا لم تكن غاية ولم يكن لدخولها في الكلام معنى ولا فائدة.

واختلف أهل اللغة وأهل العلم في الغاية هل تدخل في الكلام أم لا؛ فقال بعضهم: تدخل في الكلام. وقال آخرون: لا. وفصل المبرد بينهما فقال: إذا كان الاسم الذي دخلت الغاية عليه يتناول ما قبل الغاية كتناوله ما بعدها دخلت الغاية فيه؛ لاقتطاع ما بعدها لا لاقتطاع نفسها، وإذا كان الاسم لا يتناول ما بعد الغاية حما> دخلت الغاية حفيه>؛ لاقتطاع نفسها وما بعدها. فالأول كقوله: اغسل يدك إلى المرفق، فالمرافق تدخل في الغسل؛ لأن اسم اليد يتناول ما بعد المرفق أيضًا. والثاني كقوله: صم يومًا إلى الليل، فالليل لا يدخل فيه؛ لأنّ اسم اليوم لا يتناول الليل.

في الحكم المعلق بعدد

فصل:

الحكم المعلق بعدد فقد اختلف فيه؛ فقال بعضهم: الحكم يختص بذلك العدد فقط. وقال آخرون: لا فرق بين الصفة والعدد. وقد روي أنه لما نزل قوله -تعالى -: ﴿ أَسَتَغْفِرُ هُمُ أَوْ لاَ شَتَغْفِرُ هُمُ إِن شَتَغْفِرُ هُمُ سَبِّعِينَ مَنَ وَله عَلَى السبعين (والله لأزيدن على السبعين (٥٥٠) فاستدل العلماء من قوله -صلى الله عليه -: «لأزيدن على السبعين» على أنه -صلى الله عليه - المناف لما أنه حصلى الله عليه - عقل من الخطاب أن حكم السبعين مخالف لما بعده. وأنكر قاضى القضاة هذا الخبر وقال: إن الأنبياء -عليهم السلام- لا

⁽⁷⁹⁾ سورة التوبة: 80.

⁽⁸⁰⁾ انظر: البخاري، الجامع: كتاب التفسير- باب قوله: ﴿ آسَتَغْفِرَ لَمُمُ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرَ لَهُمُ إِن نَسْتَغْفِرَ لَمُمْ سَبَعِينَ مَرَّةً قَلَن يَغْفِرَ اللهُ لَمُمُ ﴾؛ القشيري، المسند: كتاب صفات المنافقين وأحكامهم- باب صفات المنافقين وأحكامهم.

ـ النص المتنى به -

يسألون الله ما لم يأذن فيه؛ لجواز أن تكون المصلحة ألَّا يجابوا، فيؤدّي سؤالهم وردّ الإجابة إلى التنفير.

فصل:

في الحكم المقيد بالاسم

فأما الحكم المقيد بالاسم فالظاهر من أقوال العلماء أنه لا يفيد نفي الحكم عن غير المسمّى، وهذا واضحٌ في اللغة إذا قال القائل: زيدٌ في الدار، فهم منه كون | زيد فيها، ولم يُفهم منه أنه ليس فيها عمرو ولا بَكُر (81). ولا [14] ظ] شبهة أيضًا أن قوله: زيد راكب، لا يُفيد أن عمرًا راجل (٤٥). فعلى هذا إذا قال: صاحب الشريعة على الله على أن اغسل ثوبك بالماء، لم يكن هذا القول مانعًا من غسله بغير الماء، وإذا قال: اقطع السارق، لم يفد أنّ غير السارق لا يقطع،

وإذا قال: إنَّ الماء طاهرٌ، لم يفد أنَّ الخل غير طاهر. وقد قال بعض الفقهاء: إن الاسم له دليل كما أن الوصف له دليل. فبني فاسدًا على ضعيف.

في ترتيب المأمور

مسألة:

12

إذا قال الله –تعالى –: افعلو اكذا وكذا وكذا، اختلف العلماء هل يجب على المخاطَب أن يُقـدِّم في الفعل ما قدَّمه الله من القول أم لا يجب ذلك؛ فذهب الجمهور إلى أنه لا يجب أن يقدم في الفعل ما قدمه الله –تعالى– قو لًا. وذهب بعضهم إلى وجوب ذلك. والذي جلب هذا الخلاف قوله - تعالى -: ﴿ فَأَغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيكُمْ [إلَى الْمَرَافِق] وَأَمْسَحُوا بُرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ ﴾ (فه)، فقال بعضهم: يجب الغسل على الترتيب المذكور؛ فيبدأ بغسل الوجه ويختم بغسل الرجلين. وقال آخرون: هو مخيّر بالبداية بأي ذلك شاء.

(82) (ل): [داخل].

(81) (ل): [نكر]. (83) سورة المائدة: 6. والمسألة مبنية على أن الواو لا يُوجب الترتيب، وقد نصّ أهل اللغة على أنّ لا يُوجب إلا الاشتراك والجمع، ولا خلاف بين أهل العربية فيه، فقال سيبويه: إنّ الواو لا يُوجب تقديم مقدم ولا تأخير مؤخر. والدليل عليه من كلام العرب ما قاله أهل اللغة إنّ حرف العطف في الاسمين المختلفين يُواخي حرف الجمع في الاسمين المتفقين، ومعلوم أنّ حرف الجمع لا يُوجب الترتيب؛ فكذلك حرف العطف. وبيان هذا أنك تقول: رأيت زيدًا وعمرًا وبكرًا، فت أتي بحرف العطف لأنّ الأسامي مختلفة، فإذا اتفقت الأسامي قلت: رأيت الزيدين والعمرين، ومعلوم أنّ حرف الجمع في «الزيدين» لا يوجب تقديم أحد؛ فكذلك حرف العطف في قوله: زيدًا وعمرًا.

وقد اعترض ابن الراوندي على قوله -تعالى-: ﴿ وَقَالُواْ (68) مَا هِيَ إِلَّا حَيَانُنَا اللَّهُ يَانَدُونُ وَغَيّا ﴾ (68) فقال (68) لو قالوا: نموت ونحيا، لكانوا قد اعترفوا بالموت وبالبعث بعده، وإنما قالوا: نحيا ونموت، فحكى عنهم ما لم يقولوا، وذمهم على الصحيح. وهذا جهل منه باللغة؛ لأن الواو لا يوجب الترتيب، وإنما أخبر الله أنهم قالوا ذلك بالواو؛ لأنه لا يوجب تقديم مقدم ولا تأخير مؤخر، ولا لبس عند أهل اللغة أن من لقي زيدًا قبل عمرو ساغ له أن يقول: لقيتُ عمرًا وزيدًا. وهب هذا الجاهل منع أن يكون إالقرآن حقًا وصدقًا أيمنع أن يكون فصيحًا بليغًا ؟! وقد حكي أنّه ذهب إلى ابن الأعرابي يسأله عن قوله - تعالى -: ﴿ فَأَذَ فَهَا اللَّهُ لِهَا سَلُ ولا بأس، وإذا حيا الله الناس فلا حيا الله الناس فلا حيا الله الناس فلا حيا

[15/و]

15

⁽⁸⁵⁾ سورة الجاثية: 24.

^{(84) (}ل): [فقالوا].

⁽⁸⁷⁾ سورة النحل: 112.

^{(86) (}ل): [فقالت].

هـذا الرأس حيث يسـأل ابـن الأعرابي، والأعرابي نفسـه جاء بهـذا الكلام؛ فمهما(88) شككت أنّ محمدًا لم يكن نبيًّا، أتشك أنه كان أعرابيًّا(89)؟!

> دلالـــة (ثــم) و (الـفـاء) على الترتيب

فصل:

و لا خلاف بين أهل العلم في أنّ «شم» و «الفاء» توجبان الترتيب، فإذا قال الله - تعالى -: افعل كذا ثم كذا، أو قال: افعل كذا فكذا فكذا، اقتضى أن يقدم المكلف في الفعل ما قدَّمه الله - سبحانه - في القول؛ لأنّ «ثم» توجب الترتيب وكذلك «الفاء»، ويختلفان في أنّ «ثمّ» توجب الترتيب والترتيب والترتيب والترتيب والترتيب والتحقيب بلا فصل.

مسألة:

في الأمــر عقيب الأمر

اختلف العلماء في الأمر إذا ورد عقيب أمر وتناول الثاني ما تناول الأول ولم يعطف عليه بحرف العطف، مثل أن يقول: صلّ ركعتين صلّ ركعتين؛ فقال بعضهم: حيكون> الثاني تأكيدًا للأول والمأمور به واحد. وقال قاضي القضاة (٥٠٠): بل يستفاد بالثاني غير ما يستفاد بالأول، فهما مأموران. ولا خلاف فيه إذا عطف أحدهما على الآخر بالواو أنّ الأمر الثاني يفيد غير ما أفاده الأول، مثل أن يقول: صلّ ركعتين وصلّ ركعتين (٢٠٠). ولا خلاف أيضًا أنه إذا عطف أحدهما على الآخر بواو العطف وعرَّف الثاني بالألف واللام، مثل قوله: واللام عني الأمر الثاني إذا تناول على ولا خلاف في الأمر الثاني إذا تناول خلاف

(88) (ل): [مهما]. (89) كذا!

⁽⁹⁰⁾ انظر: البصري، المعتمد: 1/ 174. وراجع: الزركشي، البحر: 2/ 393.

⁽⁹¹⁾ راجع: الزركشي، البحر: 2/ 394.

ما تناوله الأمر الأول= أنه مأمور آخر، كقوله: صلّ ركعتين صم يومًا (دو). هذا إذا أمكن الجمع بينهما، فأما إذا لم يمكن فهو على التخيير إن لم يدلّ الدليل على أنّ المراد أحدهما أو يقترن به ترجيح.

واستدل قاضي القضاة بـأنّ تغيّر الألفاظ يوجب تغيّر المعاني، ومتى أمكن حمل الأمر الثاني على فائدة محددة لم يجز (٩٥) العادة و لا حمله على التأكيـد؛ ولهذا المعنى لو عطف أحدهما على الآخر | بواو العطف فقال: صم يومًا وصم يومًا، لزمه صوم يومين. وسئل قاضي القضاة في الدرس فيمن قال لعبده: اسقنى الماء اسقنى الماء، أتقول: إنه أمره بأمرين؟ فقال: لولا العادة لقلتُ إنه أمر ان(٩٩)، لكن العادة تمنع من كونه أمرين؛ ولذلك أقول: لو عطفه بالواو فقال: اسقني واسقني، لم يكن إلا أمرًا واحدًا، وأما إذا عطف أحد الأمرين على الآخر وعرّف الثاني بالألف واللام فإن المذكور ثانيًا هو المذكور أولًا، سواء عطف الثاني على الأول بواو العطف أو بغير واو العطف، قال الله -تعالى-: ﴿فَإِنَّهُمُ ٱلْفُسُرِيْسُرًا ۞ إِنَّ مَعَ ٱلْفُسُرِيُسُرًا ۞ ﴾ (٥٥) فذكر في اللفظ «العسر» دفعتين و «اليسر» دفعتين، وكان في المعني العسر واحدًا لأنَّ العسر لمَّا عرَّ فه بالألف والـلام كان المذكور ثانيًا هو المذكور 15 أولًا، واليسر لمَّا لم يعرِّفه كان المذكور ثانيًا غير المذكور أولًا، فكأنه قال: إنَّ مع العسر يسرًا ويسرًا؛ ولهذا قال ابن عباس: لن يغلب عسرٌ يسرين (66).

[15/ظ]

⁽⁹²⁾ راجع: الزركشي، البحر: 2/ 393-394.

⁽⁹³⁾ من التجاوز لا من الإجزاء، أي لم يتعد العادة. يؤيده ما يأتي من جواب القاضي عبد الجبار.

^{(94) (}ل): [أمرين].

⁽⁹⁵⁾ سورة الشرح: 5-6.

⁽⁹⁶⁾ انظر: الفراء، المعانى: 3/ 275.

في الآمـــر هـل يدخل في الأمر؟

مسالة:

ذهب العلماء أنّ الآمر لا يدخل في الأمر؛ لأن الأمر: هو قول القائل لمن دونه، ويمتنع أن يقال في الإنسان: إنه دون نفسه. ويستحيل أيضًا أن يكون هو مأمورًا فيما هو آمر به. هذا إذا أخبر عن نفسه، فأما إذا أخبر بالأمر عن غيره فقد اختلف العلماء فيه؛ فقال بعضهم: يدخل فيه. وقال آخرون: لا يدخل. مثل أن يقول الرسول -عليه السلام - لأمته: إن الله يأمركم بصوم يوم. والصحيح أنّ الرسول يدخل في الأمر؛ لأنه يصحّ أن يستثني (50 فيقول: إن الله يأمركم كلكم بصوم يوم إلا الرسول، فلولا أن إطلاق الخطاب تناوله وإلا لم يصحّ الاستثناء منه (80).

وأما المخبِر فالظاهر أنه يدخل في الخبر، نحو أن يقول: من قعد في المطر ابتل. وليس المراد بقوله: إن المخبر يدخل تحت الخبر، أنه يخبر نفسه؛ لأنّ هذا ممتنع ولا فائدة فيه وهو عبثٌ، بل المراد به أنّه يصير مخبِرًا

مل يجب أن لغيره عن نفسه أنه بهذه الصفة (99).

يكون الأمر مقارنًا لحال الفعل أم متقدمًا عليه؟

[,/16]

مسألة:

اختلف الناس في الأمر بالفعل هل يجب أن يكون مقارنًا | لحال الفعل أم يجب تقدمه على حال الفعل؛ فقال بعضهم: إنّ الأمر يجب أن يكون مقارنًا لحال الفعل، وما يتقدمه ليس بأمر، وإنما هو إعلام. وقال شيوخنا -رحمهم الله-: لا بدّ من تقدمه قدرًا من الزمان يتمكن معه المكلف من

(98) (ل): [م].

^{(97) (}ل): [يستثني].

⁽⁹⁹⁾ راجع: الزركشي، البحر: 2/ 414.

الاستدلال على وجوب المأمور به أو كونه مرادًا، ويجوز أن يتقدمه بأكثر من هذا الغرض، ولا يجوز لا لغرض؛ لأنه يكون عبثًا.

والدليل على ما قاله شيوخنا أنه لو لم يتقدّم الأمر على حال الفعل هذا القدر = لم يتمكن معه المكلف من أداء ما كلف، فلا بدّ أن يعرف الفعل قبل وقته، ولتدعوه (100) معرفته به إلى فعله، ناويًا امتثال الأمر. فأما أكثر من هذا فإن كان فيه غرض ومصلحة جاز لذلك الغرض أو لكونها مصلحة، وإن لم يكن فيه غرض ولا مصلحة لم يحسن وكان عبثًا.

وقد أطلق علماء المسلمين بأسرهم أن قول وتعالى -: ﴿ أَقِرِ الصَّلَوْةَ وَلَهُ اللهُ عَلَيه -: ﴿ أَقِرِ الصَّلَوْةَ وَلَهُ اللهُ عَلَيه -: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته» (101) وغير ذلك من أوامره -تعالى - وأوامر رسوله ﷺ أمرٌ لنا ولمن يجيء بعدنا، ومعلوم أنه قد تقدّم على وقت الفعل بزمانٍ مديدٍ، لكنه لغرض ومصلحة لنا فحسُن.



^{(100) (}ل): [وليدعوه]. (101) سورة الإسراء: 78.

⁽¹⁰²⁾ انظر: البخاري، الجامع: كتاب الصوم- باب قول النبي ﷺ وإذا رأيتم الهلال فصوموا وإذا رأيتموه فأفطروا ؟ القشيري، المسند: كتاب الصيام- باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال والفطر لرؤية الهلال وأنه إذا غم في أوله أو آخره أكملت عدة الشهر ثلاثين يومًا.

— (21<u>8</u>) النص المتنى به

مسائل النهى:

مسالة:

الأمر بالشيء ليس نهيًا عن ضده

ذهب أكثر العلماء إلى أنّ الأمر بالشيء ليس بنهي عن ضده، وإليه ذهب و شيوخنا بأسرهم (100). وقال قومٌ من المجبرة وطائفة من ضعفة الفقهاء: إنّ الأمر بالشيء نهي عن ضده. واتفق قول المجبرة وقول هذه الطائفة من الفقهاء في هذه المسألة لغرضين مختلفين؛ أما المجبرة فقصدوا بذلك من الفقهاء في هذه المسألة لغرضين مختلفين؛ أما المجبرة فقصدوا بذلك قولهم (100): إنّ الله مريد لذاته. فقيل لهم: لو كان الله -تعالى - مريدًا لذاته لوجب أن يكون مريدًا لكلّ ما يصحّ أن يكون مرادًا لمريد، كما أنه لما كان و عالمًا لذاته وجب أن يكون عالمًا بكلّ ما يصحّ أن يكون معلومًا لعالم، فكان يجب أن يريد الضدين كما أنه يعلم الضدين، وكان يجب أن يريد كل ما يريده الواحد منّا لنفسه. وهذا الإلزام يختصّ النجار وطبقته؛ فقالوا كل ما يريده الواحد منّا لنفسه. وهذا الإلزام يختصّ النجار وطبقته؛ فقالوا كالما بي عن ضده. فبنوا فاسدًا على إفاسد. وأما (105) الفقهاء فظنوا أنهم يتوصلون بقولهم: إنّ الأمر بالشيء نهي عن ضده = إلى أنّ الأمر على الوجوب (106).

[16/ظ]

والدليل على صحة قولنا في الأمر بالشيء <إنه> ليس بنهي عن ضده أنّ الأمر بالشيء لو كان نهيًا عن ضده لكان لا يخلو: أن يكون من مقتضى العبارة، أو من مقتضى المعنى، والقول بأنه من مقتضى العبارة ظاهر الفساد؛ 81

(103) راجع: الزركشي، البحر: 2/ 416-417.

^{(104) =} النجارية. انظر: الهاروني، الزيادات: 199؛ مانكديم، التعليق: 440.

^{(105) (}ل): [فأما].

⁽¹⁰⁶⁾ راجع: الزركشي، البحر: 2/ 418.

- النص المتنى به

لأنّ لفظ الأمر في موضوع اللغة مخالف للفظ النهي، وهذا في صيغة الإثبات وذاك في صيغة النفي. وإن قيل: إنه من مقتضى المعنى؛ لأنّ الآمر بالشيء يكون مريدًا له، وإرادة الشيء كراهة ضده= بطل بالنوافل والمندوبات كلّها، لا خلاف أنها مرادة لله -تعالى-، ولا(107) يمكنه أن يقول: إنه -تعالى- كاره لضدها؛ لأنه لو كره تركها وضدَّها لكان تركها معصية ولحقت بالواجبات، وخرجت أن تكون نافلة، وهذا لا يقه له أحد.

هـل النهي يقتضي الفساد؟

مسالة:

اختلف أهل العلم في النّهي هل يقتضي ظاهره فساد المنهي عنه أم لا يقتضيه؛ فذهب بعضهم (100 إلى أنّ ظاهر النهي يفيد فساد المنهي عنه بكلّ حال. وذهب آخرون (100 إلى أنّ النهي لا يفيد فساد المنهي عنه. وكلا المذهبين لم يقل بهما من له تحصيل.

النهي إذا الشيخ أبو الحسن الكرخي (١١٥) -رحمه الله-: إن النهي إذا كان لمعنى يختص المنهي عنه اقتضى الفساد، كالنهي عن الجمع بين الأختيس (١١١)، وإذا كان لمعنى في غير المنهي عنه لم يوجب الفساد، كالبيع عند أذان الجمعة = منهي عنه ويقع الملك به؛ لأن المنع من البيع ليس لأجل البيع، ولكن لأجل غيره وهو الصلاة، فلم يوجب الفساد، وكذلك إذا رأى الرجل غيره يغرق أو يحترق وهو في الصلاة، ويتمكن من تخليصه = فهو مأمور بتخليصه منهي عن الصلاة في تلك الحالة، ولو صلّى لصحت صلاته.

^{(107) (}ل): [٤]. (108) انظر: الشيرازي، الشرح: 1/ 297.

^{(109) =} منهم أبو علي وأبو هاشم وأبو عبد الله البصري. انظر: الهاروني، المجزّي: 1/ 155.

⁽¹¹⁰⁾ انظر: الجصاص، الفصول: 2/ 173.

^{(111) [}وكالنهي عن الجمع بين الزوجين] + (ل).

وقال قاضي القضاة (۱۱۱۵: النهي لا يفيد فساد المنهي عنه ولا جوازه، بل يكون موقوقًا على دلالة أخرى؛ بلى يفيد كون المنهي عنه مكروهًا. ومعنى قوله: إنه لا يقتضي الفساد، أن الإتيان بالمنهي عنه مع النهي لا يمنع من وقوعه موقع المأمور به، ومثاله | إذا نهي عن الوضوء بماء مغصوب من الغير فارتكب النهي وغصب الماء، وتوضأ به وأدّى به الصلاة = فصلاته جائزة؛ بمعنى أنه لا تلزمه (۱۱۵) إعادتها، وليس وجودها مع الوضوء بالماء المغصوب كعدمها، وهذا أصل مستمر لا ينتقض بشيء. فأما الصلاة في الدار المغصوبة فإنما لم تجزئ ولم تقع موقع الصحيح لا لكونه منهيًا عنها، بل لأنّ الصلاة من شرطها أن تقع قربة لفاعلها، وقيامه وقعوده في البقعة المغصوبة معصية، فلا يجوز أن تقع قربة أصلًا؛ لأنه يؤدي إلى أن تكون نفس المعصية قربة، وهذا لا يجوز.

والدليل على أنّ النهي لا يقتضي الفساد أنه لو كان النهي يقتضي فساد المنهي عنه لكان النهي الذي تناول ما يقع محرمًا يكون نهيًا مجازًا لا حقيقة، وفي علمنا بأنّ قوله -سبحانه-: ﴿إِذَا نُودِئَ لِلصَّلَوْةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى فِي علمنا بأنّ قوله -سبحانه-: ﴿إِذَا نُودِئَ لِلصَّلَوْةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى فِي علمنا بأنّ قوله -سبحانه-: ﴿إِذَا نُودِئَ لِلصَّلَوْةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى البيع عند سماع نداء الجمعة حدلالة على أنه ليس من شرط النهي أن (115) يكون محرِّمًا؛ لأنّ البيع عند نداء الجمعة منهي (116) عنه، وهو جائز عند أكثر أهل العلم، ولأن كون الفعل واقعًا موقع الفساد حكمٌ من أحكام الفعل، وقول القائل: لا تفعل كذا، لا يفيد بيان حكمها.



⁽¹¹²⁾ انظر: عبد الجبار، المغني: 1/ 112-113؛ البصري، المعتمد: 1/ 184.

^{(113) (}ل): [يلزمه]. (114) سورة الجمعة: 9.

^{(115) [}٧] + (ل). (115) (ل): [منهيا].

مسائل العموم والخصوص:

العموم: كلام مستغرق لجميع ما يصلح له على وجه الوجوب، ولا يلزم النكرات؛ لأنه يصلح لكلّ واحد ولا يجب، وكذلك لا يلزم لفظ العدد كقولنا: عشرة؛ لأنه يتناول عشرة فقط، ولا يتناول كلّ عشرة على وجه الأرض. وهو حقيقة في القول دون غيره وإن كان يستعمل في غير الأقوال مجازًا، يقال: عمهم المطر وعمهم العدل.

فيما يفيد العموم من جهة اللفظ والمعنى

فصل:

وقد يكون العموم لفظًا، وقد يكون من جهة المعنى، فأما ما يكون عمومًا الفظًا فكقولنا: «شيء»، قال أهل اللغة: إنه أعمّ الأسماء وأتمها؛ لأنه يتناول المعدوم والموجود والقديم والمحدث.

ولفظة «كلّ» تفيد العموم فيما يعقل وفيما لا يعقل.

[17/ظ]

12 ولفظة «كيف» هو استفهام | يعمّ ما يعقل وما لا يعقل.

ولفظة «أي» كذلك، إلا أنّ «كيف» استفهام عن الأحوال والصفات، و «أي» استفهام عن الأعيان. ويظهر الفرق بينهما في الجواب؛ فإذا قال القائل لغيره: كيف زيدٌ؟ كان جوابه: صالح أو فاسد. وإذا قال: أي الرجل عندك؟ كان جوابه: زيد وعمرو.

وأما لفظة «من» فإنه استفهام يعم جنس من يعقل، ولا يتناول غيرهم إلا 18 مجازًا، فإذا قال القائل لغيره: من لقيت؟ حسن من المخاطب أن يُجيب بكل أحد من العقلاء.

وأما لفظة «ما» فإنه استفهام يعمّ ما لا يعقل، يقال: ما عندك؟ فيحسن أن يُجيب بأي نوعٍ شاء مما لا يعقل. وقد تستعمل «ما» في جنس من يعقل مجازًا كما تستعمل <«من»> في جنس ما لا يعقل مجازًا.

فأما ما يقتضي العموم من جهة المعنى فأشياء، منها: أن يُسأل النبي -صلى الله عليه - عن المفطر في رمضان، فإذا قال -عليه السلام-: عليه الكفارة، فاللفظ خاص والمعنى عام؛ لأنّ السؤال مضمر في الجواب، فكأنه قال: على المفطر في رمضان الكفارة، والكناية بالهاء من قوله -عليه السلام-: عليه، عائدة إلى من وقع السؤال عنه. ومنها: فحوى اللفظ، ومثاله: أن يقول: لا تقل لوالديك أف، فاقتضى هذا النهي المنع من كلّ ما هو أبلغ من التأفيف وأزيد منه، فيعم الضرب والشتم والأذى بالقول والفعل.

وقد ذكر بعض من صنف في أصول الفقه في جملة ما يفيد العموم من جهة المعنى = التعليل فقال: لو قال صاحب الشرع: إن السُّكَّر حلال لأنه حلو، أفاد ثبوت هذا الحكم في العسل والتمر وكل حلو. وهذا على هذا الإطلاق خطأ، بل هو على ضربين: إن ورد التعبد بالقياس كان حكم حفير> السُّكَّر حكم السُّكَّر إذا شاركه في الحلاوة، وإن لم يرد التعبد بالقياس اختص الحكم بالمنصوص عليه ولم يتعده (١١١)، ولم يكن قوله: لأنه حلو، تعليلًا للحكم، بل كان بيانًا لوجه المصلحة فقط، وقد يجوز أن يشترك الشيآن في وجه المصلحة ثم يجب فعل أحدهما ولا يجب فعل الآخر.

(117) (ل): [يتعداه].

هل ألفاظ العموم تستخرق جميع المسميات أم لا؟ [18/و]

مسالة:

ذهب جمهور العلماء (۱۱۳) إلى أنّ لفظ العموم يختصّ بصيغة تفيد استغراق جميع المسميات التي وضعت الصيغة لها. وخالفهم في ذلك المرجئة ؛ هربًا من القول بالوعيد. ومنهم من فصل بين الأمر والنهي وبين الخبر، فقال في لفظ الأمر والنهي: إنهما يوجبان الاستغراق والشمول، وفي لفظ الخبر: لا يوجب الاستغراق. ثم اختلف القائلون بنفي العموم ؛ فمنهم من ذهب إلى الوقف في لفظ العموم ، وزعم أنه لا يحمل على عموم ولا خصوص من حيث اللفظ، ويراعى قيام الدلالة على المراد به. ومنهم من ذهب إلى أنه يحمل على المتيقن، وهو أقلّ ما يحتمله اللفظ. ومنهم من ذهب إلى أنه يصلح للمسميات كلّها ولا يستغرقها وجوبًا.

والدليل على صحة قول الجمهور ما علمناه من جهة اللغة أن لفظة «من» إذا كانت نكرة واستعملت في شرط الجزاء، مثل قوله: من دخل داري أكرمته= أفاد جميع العقلاء؛ بدليل جواز استثناء من شاء المخاطب منه، والاستثناء موقعه أن يخرج من الكلام ما لولاه لوجب أن يدخل فيه ويفيده ويشتمل عليه، فثبت أنّ اللفظ يفيد الاستغراق؛ إذ لو لم يفده لم يكن للاستثناء منه معنى.

إن قيل: ما أنكرتم أن تأثير الاستثناء ليس هو ما قلتم، بل هو أن يخرج من الكلام ما لولاه لصحّ دخوله فيه، فلا يفيد الاستغراق، كقولهم: في الدّار رجل، إنه لا يجب أن يكون خبرًا عن كلّ رجلٍ في الدنيا وإن صلح أن يكون خبرًا عنه.

^{(118) =} منهم أبو على وأبو هاشم. انظر: الهاروني، المجزي: 1/171.

والجواب: أنه لو كان تأثير الاستثناء ما قلته لصلح استثناء أسماء الأعلام من النكرات، فيقول: رأيت رجلًا إلا زيدًا، ومعلوم أن زيدًا يصلح أن يكون مرادًا بقوله: رأيتُ رجلًا، لكنه لا يجب أن يكون مرادًا، فلم يصحّ استثناؤه، فلو كان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لصحّ دخوله فيه لكان الاستثناء في هذا الموضع صحيحًا، وفي بطلان الاستثناء في هذا الموضع دلالة على ما قلناه.

إن قيل: لو كان لفظ العموم يفيد الاستغراق لكان الاستثناء منه نقضًا ورجوعًا.

قيل له: لفظ العموم يفيد الاستغراق إذا تجرّد عن الاستثناء والقرائن، ومتى انضمّ إليه الاستثناء لم يفد العموم، فلا يلزمنا ما قاله.

في لفظ الجنس ' في لفظ الانف معالمة: معالمة:

واللام [18/ظ]

اختلف أهل العلم | في لفظ الجنس المعرف بالألف واللام هل يقتضي الجنس فقط أم يقتضي الاستغراق؛ فذهب جماعة من العلماء إلى أنّه يفيد الاستغراق، وإليه ذهب المبرد أبو العباس، وهو قول أبي علي (((11) حرحمه الله) و واليه مال القاضي أبو أحمد بن أبي علان، ونصره قاضي القضاة -رحمه الله-. وذهب آخرون إلى أنه يفيد الجنس دون الاستغراق، وإليه ذهب أبو هاشم ((120))، وحكى عن أبي إسحاق النصيبي.

والدليل على صحّة المذهب الأول أن دخول الألف واللام إذا لم يكن لتعريف العهد اقتضى تعريف الجنس، فلو لم يكن مفيدًا له على الاستغراق

⁽¹¹⁹⁾ انظر: الهاروني، المجزي: 1/ 185.

⁽¹²⁰⁾ انظر: الهاروني، المجزي: 1/ 185.

لكان لا فصل بينه وبين النكرات؛ إذ النكرات لا بدّ أن تكون مفيدة للجنس، فإذا ثبت أن للمعرف بالألف واللام من الفائدة ما ليس للنكرات ثبت كونه مفيدًا للاستغراق.

وتعلق أبو هاشم بأن قولهم: جمع الوزير الكُتَّاب، لا يفيد أنه جمع كل كاتب في الدنيا ولا يعقل منه ذلك، وإنما يعقل منه أنه جمع هذا الجنس فقط. وهذا لا تعلق له به؛ لأنّ اللفظ يفيد الاستغراق، وإنما نحمله في بعض المواضع على الجنس لعلمنا أنّ المخاطِب لم يرد به الاستغراق لتعذر ذلك، فلو لا هذا المانع لحملنا قوله: جمع الأمير الكُتاب، على الاستغراق.

في أقل الجمع

مسألة:

اختلف أهل العلم في حقيقة أقل الجمع؛ فذهب أكثرهم (121) إلى أنه ثلاثة. ومنهم من ذهب إلى أنه اثنان.

الدليل على صحة القول الأول أن أهل اللغة فرقوا بين لفظ الجمع والتثنية كما فرقوا أيضًا بين هذه والتثنية كما فرقوا أيضًا بين هذه الألفاظ في الاستعمال والتصريف، فقالوا في الواحد: ضرب، وفي الاثنين:

ضربا، وفي الثلاثة: ضربوا.

في لفظ الجمع المجردعن الألف واللام

مسالة:

اختلف القائلون بأنّ أقلّ الجمع ثلاثة في لفظ الجمع إذا لم يُعرف بالألف على أي عدد والله هل يجب حمله على ثلاثة فما زاد أو يجب حمله على الأقلّ وهو بُعمل الثلاثة المتيقن المتحقق، وهذا كقوله: جاءني رجال؛ فقال أبو على: يحمل

^{(121) =} منهم أبو على وأبو هاشم. انظر: الهاروني، المجزي: 1/ 180.

على العموم حكمًا، ومعناه: أنه يجب حمله على كل ثلاثة فما زاد ما لم يمنع منه مانع. وقال أبو هاشم: يجب حمله على أقلّ ما يتناوله اللفظ وهو ثلاثة، ولا يحمل على أكثر منها إلا بدلالة.

والدليل على صحّة قول أبي على -رحمه الله-: أنه قد ثبت أنّ لفظ الجمع حقيقة في ثلاثة وفيما زاد عليها؛ بدليل أنه قد فصل في استعماله على هذا الوجه من أمارة الحقائق ما حصل في استعماله في الثلاثة، فإذا كان في الحقيقة في الثلاثة فكذلك فيما زاد، ولأنه ليس بعض الثلاثة بأن يكون مرادًا بأولى من بعض آخر، فحال كلّ ثلاثة حال الأخرى؛ فإذا كان بعضها مرادًا فكذلك الكلّ.

وحجة أبي هاشم أنَّ قول القائل: جاءني رجال، يفيد ثلاثة حقيقة؛ لأنه لو أراد واحدًا لقال: جاءني رجل، ولو أراد اثنين لقال: جاءني رجل، فلما قال: جاءني رجال، علمنا أنه عنى به الثلاثة حقيقة، وشككنا فيما زاد عليه، فلم يثبت إلا المتحقق دون المشكوك فيه، يؤيد هذا أن من قال لغيره: أعط رجالًا درهمًا، فأعطى ثلاثة أنفس كان ممتثلًا للأمر.

هـــل الـكــفــار مخاطبون بفروع

> الشريعة؟ [19]

اختلف أهل العلم في الجاحدين لنبوة نبينا -عليه السلام- هل هم ا مخاطبون بشرائعه أم لا؛ فذهب بعضهم إلى أنهم مخاطبون بالإيمان به وبتصديقه، غير مخاطبين بشرائعه قبل الإيمان به. وقال بعضهم: بل هم مخاطبون بالإيمان به ومخاطبون بشرائعه ومعاقبون على الإخلال بهما

جميعًا، وإلى هذا ذهب قاضى القضاة (122) - رحمه الله-.

مسالة:

15

⁽¹²²⁾ انظر: ابن متويه، المجموع: 4/ 41/ ظ.

والدليل عليه أنَّ الخطاب يصلح لهم والفعل يتأتى منهم، فكانوا متعبدين بها؛ لأنا بهذه الطريقة نعلم أن المصدقين به قد تعبدوا بشرائعه. يبين هذا ويوضحه أن قوله -سبحانه-: ﴿ يَتَأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوارَيَّكُمُ ﴾ (123) خطاب يشترك فيه المصدق للرسول والمكذب به؛ لأنّ اسم «الناس» يشملهم، وفعل العبادات يصح منهم، إلا أنهم يحتاجون في تأديتها إلى تقديم شرط آخر، وهو التصديق بالرسول، فهو كالمأمور بالطهارة وبالصلاة بشرط الطهارة، فلا شبهة أن الأمر بالصلاة يتوجه إليه وإن كان لا يقدر على أدائها إلا بتقديم الطهارة عليه. قال قاضي القضاة: ولهذه الطريقة صحّ من الله -سبحانه- تكليف النصاري التصديق بالنبي -عليه السلام- وإن كان لا يصحّ منهم ذلك مع القول بالتثليث، لكنهم لمَّا قدروا أن يأتوا بالتوحيد ثم بالتصديق لزمهم كما لزمهم التوحيد.

في دخول النساء في خطاب الذكور

فصل:

12

اختلف وا في خطاب المذكر هل يختص به أم يتناول المؤنث أيضًا، مثل قوله: قاموا و دخلوا؛ فقال بعضهم: لا تدخل النساء في هذا الإطلاق إلا بدليل. وقال جمهور العلماء: تدخل النساء بمجرد اللفظ. ولا خلاف في خطاب المؤنث أنه يختص المؤنث ولا يدخل الرجال فيه.

واستدل من ذهب إلى القول الأول بأنَّ قوله: قام، إخبار عن قيام واحدٍ مذكر ، فإذا قـال: قاموا، فالظاهر يفيد تضعيف هـذه الفائدة لا غير ، كما أنّ قوله: قامت، إخبار عن قيام واحدة، | فإذا قال: قُمْنَ، أفاد تضعيف هذه الفائدة لا غير.

(123) سورة البقرة: 21.

[19] ظ]

- النص المتنى به -

واستدل من ذهب إلى القول الثاني بما روي عن أهل اللغة أن التذكير والتأنيث إذا اجتمعا غلب التذكير. وهذا نصّ منهم أنّ الخطاب بالتذكير يشمل النوعين.

في دخول العبيد في خطاب الجمع

فصل:

قال <بعضهم>: إنّ الخطاب الوارد بلفظ الجمع يختصّ الأحرار، ولا يدخل العبيد فيه إلا بدليل. وهذا فاسد، والصحيح أنّ الخطاب يتناول الأحرار والعبيد؛ لأنّ اللفظ يصلح للعبد والفعل يتأتى منه، ولا يمنع منه العقل ولا السمع.

إن قيل: فالعبد تصرفه مستحق للمولى فلا يدخل تحت الخطاب.

قيل له: أوقات العبادة مستثناة من حقّ المولى، فحقّه يثبت فيما عدا هذه الأوقات.

مسألة:

في تخصيص العام

12

اتفق العلماء على جواز تخصيص العام، ومعنى التخصيص: إعلام المكلف أنّ المراد بالخطاب العام بعض ما تناوله دون بعض، واختلفوا من بعد؛ فقال الجمهور: لا فرق بين لفظ الأمر والنّهي وبين لفظ الخبر في أنّ التخصيص يجوز أن يرد عليهما. وفرق بعضهم بين لفظ الخبر ولفظ الأمر؛ فجوَّز التخصيص في الأوامر والنّواهي، ومنع من الأخبار، وزعم أن تجويز التخصيص في الأخبار يؤدي إلى أن يوجد المخبر بخلاف الخبر. والصحيح ألّا فرق بين الخبر وبين الأمر؛ لأن العرب كما تكلمت بالأمر العام وأرادت به الخصوص، فكذلك تكلمت بالخبر العام وأرادت به الخصوص، ولأنّ المانع من ذلك لا يخلو: إما أن يكون لغة، أو شرعًا، أو

من جهة الدَّاعي، ولا مانع من جهة اللغة؛ لأنّ العرب تقول: نزل بنو فلان موضع كذا، وهم يريدون به بعض بني فلان، ويقولون: بنو أسد، بنو (124 تغلب، وهم يريدون بعض بني أسد وبعض بني تغلب. ولا مانع من جهة الشرع؛ لأنّ النبي –عليه السلام – قد تكلّم بالخبر وأراد به الخصوص؛ فروي عنه أنه –عليه السلام – امتنع من دخول بيت فيه تصاوير وقال: "إنّ الملائكة لا تدخل بيتًا فيه تصاوير توطأ فصار دخوله حمليه السلام – بيتًا فيه تصاوير توطأ كاشفًا لنا عن أنّ المراد بقوله: "إنّ الملائكة الملائكة لا تدخل بيتًا فيه تصاوير» | الخصوص دون العموم، فكأنه قال: الملائكة لا تدخل بيتًا فيه تصاوير لا توطأ. ولا مانع من جهة الداعي لأنّ أحدنا إذا رجع إلى نفسه علم أنّه يتأتي منه الإخبار بالعام وهو لا يريد العموم.

في أقسام القرائن الـمـخـصـصـة

[,/20]

فصل:

والعام يصير خاصًّا بدلالة وقرينة، ثم القرينة: إما أن تكون متصلة باللفظ، أو منفصلة عنه، والمتصلة: إما أن تكون استثناء، أو تقييدًا بشرط أو صفة، أو تعليقًا للكلام بغاية. فالأول كقوله: من دخل داري أكرمته إلا زيدًا. والثاني كقوله: من دخل داري أكرمته إن كان عاقلًا. والتقييد بالصفة كقوله: من دخل داري راكبًا أكرمته. والتعليق بالغاية كقوله: من دخل داري إلى يوم السبت أكرمته.

وأما الدلالة المنفصلة فهي (126) على ضربين: إما أن يكون دليلًا عقليًا، أو شرعيًا، فالعقلي لا خلاف فيه ولا شبهة أنّ الله -سبحانه- إذا قال: ﴿ يَكَأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ ﴾ (127) = أنّ اللفظ، وإن عمّ جميع من يقع عليه اسم

12

^{(124) (}ل): [بني]. (125) انظر: النسائي، المجتبى: كتاب الزينة- التصاوير. (127) سورة البقرة: 21.

^{(126) (}ل): [فهو].

«الناس»، فالمراد به من كان مكلفًا، دون الأطفال والمجانين؛ لأنّ العقل قد دلّ على أنّ خطاب الله لا يتوجه إلى غير المكلفين.

وأما الدليل الشرعي فقد يكون كتابًا، وقد يكون سنة عن الرسول -عليه السلام-، وقد يكون إجماعًا السلام-، وقد يكون إجماعًا أو قياسًا، وقد يخص اللفظ العام بالعادات، ولكل واحدٍ من هذه الجملة تفاصيل، ونحن نذكر ذلك بعون الله وحسن توفيقه.



مسائل الاستثناء:

فصل:

الخطاب

من حكم الاستثناء أن يكون متصلاً باللفظ أو في حكم المتصل به؛ وهذا مذهب جمهور العلماء. وقد روي عن ابن عباس أنه جوَّز تأخير الاستثناء عن الخطاب بزمان مديد، وكان يقول: من حلف يميناً بالله ثم استثنى بعد سنة= لحق الاستثناء باليمين وغيَّر حكمه. وقد حكي أنّ الملقب بالرشيد استدعى أبا يوسف القاضي وقال له: كيف مذهب ابن عباس في الاستثناء؟ فقال أبو يوسف: هو يرى أن الاستثناء المنفصل يلحق بالخطاب ويغيِّر حكمه ولو بعد زمان، فقال: عزمتُ عليك أن تفتي به، وإياك أن تخالفه. وكان أبو يوسف لطيفاً فيما يورده، متأنيًا فيما يريده؛ فقال: يا أمير المؤمنين، إن قول ابن عباس يفسد عليك بيعتك؛ لأنّ كلّ من حلف لك وبايعك إذا رجع إلى منزله استثنى ما شاء. فانتبه الرشيد | وقال: إياك أن تُعرف الناس قول ابن عباس وأكتمه.

[20/ظ]

والدليل على أن الاستثناء يجب أن يتصل بالخطاب أنه يغيِّر فائدة الكلام ويكشف عن المراد باللفظ، وتجويز تأخيره عن الخطاب يؤدي إلى أحد شيئين: إما إباحة الجهل والإغراء بالقبيح؛ من حيث يؤدي إلى أن يعتقد في المخصوص أنه عموم، أو يؤدي إلى الوقف في الألفاظ المطلقة وقلة الثقة عائم بأد بأرد ما فو ائدها والتشكك في الحقائق.

في تساخر لفظ الاستشناء عن

فصل:

وقد شرط بعضهم في الاستثناء أن يكون متأخرًا لفظًا عن المستثنى منه. المستنى منه المستنى منه المستنى منه المستنى منه كما

يجوز أن يتأخر عنه. قال الكميت (128):

فَمَا لِيَ إِلَّا آلَ أَحْمَدَ شِيْعَةٌ وَمَالِيَ إِلَّا مَشْعَبَ الحَقِّ مَشْعَبُ

في جواز الاستثناء من الجنس ومن غير الجنس

فصل:

ويجوز استثناء الشيء من جنسه ومن غير جنسه، وقد زعم بعض أهل اللغة أن ذلك لا يجوز. وهذا غير صحيح؛ لأنّ العرب قد استثنت من الجنس ومن غير الجنس إذا جمعهما قصة واحدة، قال الله -سبحانه-: ﴿ فَسَجَدَ الْمُلَيِّكُةُ كُلُّهُمُ أَجْمَعُونَ ۞ إِلّا إِبْلِسَ أَنْ آن يَكُونَ مَعَ ٱلسَّنِحِدِينَ ۞ ((129) فاستثنى إبليس من الملائكة وليس هو منهم، وقال النابغة ((130)):

وقفتُ فيها أُصَيْلالا(131) أُسَائِلُهَا عَيَّتْ جَوَابًا وَمَا بِالرَّبْعِ مِنْ أَحَدِ إِلَّا أَوَادِيَّ لَأَيُّا [مَا](131) أُبَيِّنُهَا والنُّوْيُ كالحَوْضِ بِالمظْلُومَةِ الجَلَدِ

وقال آخر(133):

وَبَلْدَةٍ لَيْسَ بِهَا أَنِيْسُ إِلَّا الْعِيْسُ إِلَّا الْعِيْسُ

12

لكن الأحسن أن يستثنى الشيء من جنسه؛ ليخرج من الكلام ما لولاه لدخل فيه، وليكون الاستثناء حقيقة. فأما إذا استثنى من غير الجنس كان مجازًا واستثناء منقطعًا. وقد قال بعضهم: إنه يتقدر تقدير «لكن»، ولا يكون استثناء.

⁽¹²⁸⁾ انظر: القيسي، الشرح: 50. (129) سورة الحجر: 30-31.

⁽¹³⁰⁾ انظر: سيبويه، الكتاب: 2/ 321.

^{(131) (}ل): [أصيلاكي]. وأصل أصيلال: أصيلان، فأبدلت النون لامًا. وأصيلان مصغر جمع أصيل. انظر: الرضي، الشرح: 481/4.

^{(132) [..] + (}سيبويه). (133) انظر: الفراء، المعاني: 1/ 479.

في استثناء الأكثر من الأقل

فصل:

واختلفوا في جواز استثناء الأكثر من الأقل؛ فقال بعضهم: لا يجوز استثناء الأكثر من العموم حتى يصير المستثنى منه أقلّ من المستثنى.

وذهب جمهور العلماء إلى جواز ذلك، وهو قول شيوخنا المتكلمين. والدليل عليه أنّ الغرض بالاستثناء في موضوع اللغة إعلام المخاطب أنّ الغرض بالاستثناء، وأن جميع المسميات مراد المراد بالخطاب إسوى ما تناوله الاستثناء، وأن جميع المسميات مراد للمخاطب سوى القدر الذي اشتمل عليه الاستثناء، وهذا الغرض يصح في استثناء الأكثر كما يصح في استثناء الأقل، ولو جاز الامتناع من هذا لساغ لقائل أيضًا أن يمنع استثناء النصف، ولساغ أن يمنع استثناء الصحاح دون المكسور.

في أقل عدد يجوز تخصيص العام به

[4/21]

فصل:

واختلفوا في الغاية التي يجوز أن ينتهي إليها الخصوص؛ فقال بعضهم: يجوز أن يخص اللفظ العام حتى ينتهي إلى واحد. وقال بعضهم: لا يجوز أن يخص اللفظ العام حتى ينتهي الى واحد. وقال بعضهم. وفصل أن يخص العام حتى يكون ما تبقى مرادًا باللفظ= أقلّ مما خصّ. وفصل بعضهم بين لفظ الجمع ولفظة «من»؛ فقال في لفظ الجمع: لا يجوز أن يستثنى منه ما أفاده اللفظ حتى لا يبقى فيه ما يكون حقيقة الجمع، وجوّز في لفظة «من» أن يخص حتى ينتهي إلى واحد، فيكون ذلك الواحد مرادًا باللفظ خاصة. وهذا الفصل لا وجه له؛ لأنه ليس فيه أكثر من ضربٍ من التوسعة والمجاز في استعمال لفظ الجماعة في الواحد، وقد ورد القرآن به، قال الله -تعالى -: ﴿ فَتَدَرّنَا فَنِهُمُ ٱلفَلَادُونَ ﴾ (18%)، وقال: ﴿ رَبِّ ٱرْحَعُونَ ﴾ (18%)،

⁽¹³⁵⁾ سورة المؤمنون: 99.

⁽¹³⁴⁾ سورة المرسلات: 23.

بل قد ورد العدد والمراد به الواحد؛ كتب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري: أنفذت (136) إليك بألف رجل. يريد به القعقاع وحده لمَّا أنفذه.

وقد مال قاضي القضاة إلى القول الثاني الذي حكيناه، واستدل عليه بأن من قال: من دخل داري أكرمته، فدخل عليه اثنان، فأكرم أحدهما دون الآخر وقال: ما أردتُ به إلا واحدًا=عابه الناس وقالوا: قد عدلت عن موجب اللفظ.

في الاستثناء بعد جمل معطوفة هل يرجع إلى الأقرب

أم إلى الجميع؟

[21] ظ]

مسألة:

بعض هل يرجع إلى الجملة التي تليه خاصة أو إلى جميع ما تقدم، مثل قوله -سبحانه-: ﴿ وَالَّذِينَ رَبُّونَ الْمُحْصَنَتِ ثُمَّ لَرَ يَأْتُواْ بِالْرَبِعَةِ شُهَدَةً مُّهَا أَفَايِنَ مَعْمُ الْفَايِسَةُونَ ﴿ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ عَلَمُ الْفَايِسَةُونَ ﴿ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ عَلَمُ الْفَايِسَةُونَ اللَّهِ اللَّهِ اللَّيْنَ تَابُوا ﴾ (1817) فأمر الله -تعالى - بالجلد ونهى عن قبول شهادتهم وأخبر بفسقهم ثم استثنى والتائب، إفاختلف العلماء هل يرجع هذا الاستثناء إلى ما يليه، ويبقى قوله: ﴿ فَالْمِلْدُومُرَ ﴾ وقوله: ﴿ وَلَا نَفْبُلُواْ أَلْمُ شَهَدَةً أَبَدًا ﴾ على عمومه، أم يرجع إلى كل ما تقدم؛ فقال بعضهم: يرجع الاستثناء إلى ما يليه، وإليه ذهب الشيخ أبو عبد الله البصري (1838). وقال بعضهم: يرجع الاستثناء إلى كل المذكور، فكأنه عبد الله البصري (1839). وقال بعضهم: يرجع الاستثناء إلى كل المذكور، فكأنه قال: فاجلدوهم إلا من تاب، ولا تقبلوا لهم شهادة إلا من تاب، وأولئك هم الفاسقون إلا من تاب، وقال قاضى القضاة (1839) - رحمه الله -: يجب أن بنظ: الفاسقون إلا من تاب، وقال قاضى القضاة (1839) - رحمه الله -: يجب أن بنظ: الفاسقون إلا من تاب، وقال قاضى القضاة (1839) - رحمه الله -: يجب أن بنظ: المُ

(136) (ل): [وحمدت]. (137) سورة النور: 4-5.

فإن كانت الجملة الثانية إضرابًا عن الأوَّل وخروجًا من قصة إلى قصة=

^{(138) =} وأبو الحسن الكرخي. انظر: الهاروني، المجزي: 1/ 1966 الهاروني، الجوامع: 10/و. (139) انظر: البصري، المعتمد: 1/ 264-265.

رجع الاستثناء إلى ما يليه خاصة، وإن لم تكن الثانية منها إضرابًا عن الأول وخروجًا (140) من قصة إلى قصة أخرى، وصحّ رجوع الاستثناء إليهما= وجب رجوعه إليهما. مثال الأول أن يقول: أعط بني تميم، ولا شجاعة في بني أسد، وامنع الفارسي من دخول الدار إلا إذا كان طويلًا، فالاستثناء يرجع إلى الفارسـي ويختصه، ولا يرجع إلى ما يليه. ومثال الثاني أن يقول: اضرب بني تميم فهم أعدائي، ولا تمكنهم من دخول الدّار إلا أهل مكّة.

ولا خلاف بين العلماء في الشرط إذا تعقبه جُمل (١٤١) أنه يرجع إلى الكلّ ولا يختص بما يليه، مثل أن يقول: أعط بني تميم وأكرم من بني تغلب، ولا تمكن الأعداء منهم إن أطاعوا. ولا خلاف أيضًا في الاستثناء من الاستثناء أنه يرجع إلى ما يليه ولا يرجع إلى الكلّ، مثل أن يقول: اضرب بني أسد إلا بني سعد إلا الصبيان، فالصبيان مستثنى من بني سعد لا من بني أسد.

والدليل على أنَّ الاستثناء <غير> راجع إلى الجميع أن لفظ الاستثناء 12 إنما وجب رده إلى ما يليه لأنه لا يستقلُّ بنفسه في إفادة المراد، ولو استقلُّ بنفسه في الإفادة لم يكن لرده إلى غيره معنى، كسائر الألفاظ المستقلّة ينفسها، وإذا ثبت هذا قلنا: إذا علَّق الاستثناء بما يليه صار مفيدًا ومستقلًا، فـلا معنى لرده إلى غيره؛ لأنَّ المعنـي الذي لأجله علَّق بغيره قد زال، وهو كونه غير مستقلّ بنفسه، وصار (١٩٤٠) هذا كاللفظ إذا استقلّ بإضمار واحد لم يكن لضمّ إضمار آخر إليه معنى. وهذا استدلال الشيخ أبي عبد الله(143).

وهو منتقض | بالشرط؛ لأنه لا خلاف فيه أنه يرجع إلى جميع المذكور وإن [22]و] كان لو علق بما يليه أفاد.

(141) (ل): [جملا].

^{(140) (}ل): [وخرجا]. (142) (ل): [صار].

⁽¹⁴³⁾ انظر: الهاروني، المجزي: 1/ 197.

— النص المعتنى به — النص المعتنى به

واستدلَّ الصاحب ابن عبَّاد في المسألة بأنَّ الاستثناء من الاستثناء يرجع إلى ما يليه، فكذلك الاستثناء الأول.

والجواب عنه: أنّ الاستثناء من الاستثناء إنما يرجع إلى ما يليه خاصة؛ لأنه لو رجع إلى كلّ المذكور لكان يؤدي إلى استثناء إثبات من إثبات أو استثناء نفي من نفي، وهذا خلاف موضوع الاستثناء في اللغة؛ ولهذا قال الفقهاء فيمن قال: لفلان عليّ عشرة إلا خمسة إلا ثلاثة = إنه معترف بثمانية؛ لأن تقديره: عليَّ عشرة إلا خمسة ليست عليّ إلا ثلاثة هي عليًّ؛ فرجع قوله: إلا ثلاثة، إلى قوله: إلا خمسة، ولا يرجع إلى قوله: عليً عشرة.

مسألة:

في حمل المطلق على المقيد

اختلف أهل العلم في خطابين إذا وردا في حكمين مثلين وأحدهما مطلق والآخر مقيد هل يجب حمل المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده أم يحمل المطلق على المائد، في يمينه كفارة هي عتق رقبة، وقال في موضع آخر: من قتل رجلًا فعليه كفارة هي عتق رقبة مؤمنة؛ فقال جماعة من أهل العلم: يجب حمل المطلق على المقيد، فيصير كأنه قال: على الحانث عتق رقبة مؤمنة. وقال بعضهم (141): بل يجب حمل المطلق على القاتل يجب حمل المطلق على القاتل يجب حمل المطلق على القاتل يجب حمل المطلق على المقيد، خطأ عتق رقبة مؤمنة، ويجب على القاتل خطأ عتق رقبة وتجزئ الكافرة.

واختلف المانعون من حمل المطلق على المقيد في سبب المنع؛ فقال بعضهم: المانع من ذلك أن شرط الإيمان في الرقبة الواجبة بالحنث= زيادة في النصّ، والزيادة في النصّ نسخ؛ فلا يجوز ذلك بالقياس. وقال بعضهم:

^{(144) =} أبو الحسن الكرخي. انظر: الهاروني، المجزي: 1/ 229.

بل المانع من ذلك أن شرط الإيمان في الرقبة الواجبة بالحنث يختصّ بحكم قد قصد استيفاؤه.

واختلف الآخرون الذين حملوا المطلق على المقيد؛ فقال بعضهم: يجب حمل المطلق على المقيد لأجل تقييد المقيد من غير اعتبار دليل يضمهما (145) أو قياس يجمعهما. ومنهم من قال: لا بدّ من علّة تجمعهما.

ولا خلاف في الخطابين إذا وردا في حكمين مختلفين وأطلق أحدهما وقيّد الآخر= أنه لا يجب حمل المطلق على المقيّد، مثل أن يقول: صلّوا قيامًا وصوموا، فلا يجب | أن يأتي بالصوم قائمًا.

[22/ظ]

و لا خلاف أيضًا في الحكم الواحد إذا أطلق في موضع وقُيد في موضع الخر= أنه يصير المطلق مقيدًا، مثل أن يقول: حرمت الدم، ويقول في موضع آخر: حرمت الدم المسفوح. ومثل أن يقول: أشهدوا على البيع شاهدين، ويقول في موضع آخر: أشهدوا على البيع شاهدي عدل.

فأما الحكم إذا ورد مطلقًا وقيّد مثله في موضعين بتقييدين متنافيين = فإن المطلق يبقى على إطلاقه و لا يلحق بواحد من المقيدين، ومثاله مقدَّرًا: من حنث في يمينه فعليه صيام ثلاثة أيام، ويقول في موضع آخر: من فتل خطأ امرأته فعليه صيام ثلاثة أيام متتابعات، ويقول في موضع آخر: من قتل خطأ فعليه صيام ثلاثة أيام متفرقات. ومثاله محققًا: قضاء رمضان ورد مطلقًا، وصوم الظهار ورد مقيدًا بالتتابع، وصوم المتعة ورد مقيدًا بالتفريق.

والدليل على أنه لا يجب حمل المطلق على المقيد أنه لا يخلو: إما أن يحمل المطلق على المقيّد من غير دلالة، أو يحمل أحدهما على الآخر

^{(145) (}ل): [يظمهما].

لأجل قياس يجمعهما وعلة تضمهما (146). والأول فاسد؛ لأنه غير ممتنع في التعبد أن تكون المصلحة في أحد الحكمين الإطلاق وفي الآخر التقييد، كما لا يمتنع أن تكون المصلحة فيهما الإطلاق وكما لا تكون المصلحة فيهما الإطلاق وكما لا تكون المصلحة فيهما التقييد، ومع هذا التجويز لا معنى لحمل أحدهما على الآخر من غير دلالة. وأما جواز حمل أحدهما على الآخر لأجل قياس يجمعهما فهو خروج عن المسألة؛ لأن الخلاف وقع في وجوب حمل المطلق على المقيد، لا في قياس المطلق على المقيد، لا في قياس المطلق على المقيد؛ على أنّ قياس أحدهما على الآخر يقتضي قياس المنصوصات بعضها على بعض، وهذا خلاف موضوع القياس.

وأما الحكم الواحد إذا قيد في موضع وأطلق في موضع = فإنما وجب ومل المطلق على المقيد بطلت حمل المطلق على المقيد بطلت فائدة التقييد ولغا، وليس كذلك في الحكمين المثلين؛ لأن التقييد لا يلغو إذا حمل المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده. وأما الحكم إذا قيد مثله بتقييدين متنافيين فعند هذه المسألة اضطرب القائلون بحمل المطلق على المقيدين = فقد المقيد؛ لأنهم إن قالوا: لا يحمل المطلق على واحدٍ من المقيدين = فقد سلموا المسألة لمخالفيهم، وإن قالوا: يحمل المطلق | على المقيد = لم يمكنهم حمل المطلق على أحدهما؛ لأنه ليس أحدهما بأولى من الآخر، ولا يمكنهم حمله عليهما لتنافيهما.

[23]

واختلف الشيخ أبو عبد الله وقاضي القضاة في أنَّ تقييد الرقبة المطلقة 18 بالإيمان هل يقتضي زيادة أو تخصيصًا؛ فقال أبو عبد الله (147): هو زيادة؛ لأن إطلاق الرقبة فيه يقتضي إجزاء كل ما يقع عليه اسم الرقبة، فإذا اعتبر في إجزائها أن تكون مؤمنة كان ذلك زيادة لا محالة. وقال قاضي القضاة: بل 12

(147) انظر: الهاروني، الجوامع: 11/ ظ.

^{(146) (}ل): [تظمهما].

-- النص المعتنى به

هو تخصيص؛ لأن إطلاق الرقبة يقتضي إجزاء المؤمنة والكافرة، والتقييد بالمؤمنة يفيد إجزاء المؤمنة خاصة، فلو لا التقبيد لكانت (١٩٨) الكافرة كالمؤمنة، لكن التقييد خصّ المؤمنة بالجواز، فكان تخصيصًا لا محالة.

وفائدة هذا الخلاف أن من قال: التقييد زيادة، منع حمل المطلق على المقيد بقياس؛ لأنَّ على قوله الزيادة توجب النسخ، والنسخ بالقياس لا يجوز. ومن قال: التقييد تخصيص، جوَّز حمل المطلق على المقيد بقياس وخبر الواحد، وليس هذا بخلاف على الحقيقة؛ لأن كل واحد منهما أجاب عما أجاب فيه الآخر؛ فقال قاضي القضاة: إنَّ التقييد بالصفة نقصان، وأراد به نقصانًا في المعنى، وقال الشيخ أبو عبد الله: إنه زيادة، وأراد به زيادة في اللفظ (149). فتقييد المطلق زيادة في اللفظ نقصان في المعنى، لكن قاضي القضاة اعتبر المعنى؛ لأنه هو المقصود باللفظ، واعتبر أبو عبد الله اللفظ؛

لأنه هو الدلالة. 12

مسألة:

في خطابين

اختلف العلماء في خطابين أحدهما عموم يفيد الاستغراق في جميع استغراف ما تناوله مسمياته والآخر خاص يفيد ذلك الحكم في بعض مسمياته خاصة، مثاله قوله والأحر حاص -صلى الله عليه-: «فيما سقت السماء العشر»(150)، وقوله -صلى الله عليه-: يفيد بعضه «ليس فيما دون خمسة أوسق من التمر صدقة»(١٥١١). فاللفظ الأول عام في كل ما سقته السماء سواء بلغ خمسة أوسق أو نقص عنها، واللفظ الثاني

⁽¹⁴⁹⁾ راجع: الزركشي، البحر: 3/ 422. (148) (ل): [لكان].

⁽¹⁵⁰⁾ انظر: البخاري، الجامع: كتاب الزكاة- باب العشر فيما يسقى من ماء السماء والماء الجاري. (151) انظر: البخاري، الجامع: كتاب الزكاة- باب ليس فيما دون خمس ذود صدقة؛ القشيري، المسند: كتاب الزكاة- باب ليس فيما دون خمسة أوسق صدق.

يفيد إيجاب العشر فيما بلغ خمسة أوسق خاصة؛ فالمحكي عن الشيخ أبي الحسن الكرخي (151) أنه لا يعترض بالخاص على العام إذا لم يعلم ورودهما معًا، ولا يبنى أحدهما على الآخر، وإنما يرجح أحدهما على الآخر بما يقتضي الترجيح. إوكان الشيخ أبو عبد الله (153) يقول: إن عُرف التاريخ فيما بينهما فالمتأخر ناسخ، ثم ينظر: فإن كان المتأخر هو العام نسخ كل الخاص، وإن كان المتأخر الخاص نسخ من العام ما يقابله إن كان منافيًا له، وإن كان موافقًا له نسخ ما عداه. هذا إن عرف التاريخ، فأما إن لم يعلم متى ورد كل واحد منهما معًا وأمكن بناء الخاص على العام = بُني أحدهما على الآخر، وإن لم يمكن فلا بدّ من الرجوع إلى الترجيح وطرح أحدهما. وفي الفقهاء من بنى بغير دليل.

والدليل على فساد البناء أن كل واحد من الخبرين دليل بنفسه، فليس العام بأن يبنى على الخاص بأولى من الخاص أن يبنى على العام؛ فإذن 2 يجب اعتبار الترجيح.

قال قاضي القضاة -رحمه الله-: إن استوى العموم والخصوص فكان كل واحد منهما منقولًا بالتواتر أو بالآحاد = فلا بدّ من بناء العام على الخاص واحد منهما منقولًا بالتواتر أو بالآحاد = فلا بدّ من بناء العلم على الخاص أدّى إلى إلغاء أحد الدليلين وإسقاطه، ولا يمكن بناء الخاص على العام؛ لأنه يؤدي إلى إسقاط الخاص جملة، وإذا بني العام على الخاص حمل كل واحد من الدليلين على كلّ موجبه أو بعضه، ولأنْ يجمع بين الدليلين أولى من أن يطرح واحد منهما رأسًا.

[23/ظ]

^{(152) =} وهـ و قول عيسـي بن أبان. انظر: الجصاص، الفصـول: 1/ 416؛ الهـاروني، المجزي: 1/ 280-188؛ الصيمري، المسائل: 123.

⁽¹⁵³⁾ انظر: الهاروني، الجوامع: 13/ ظ؛ الهاروني، المجزي: 1/ 280.

في تعارض العمومين

فصل:

واختلفوا في العمومين إذا تعارضا وكان كلّ واحد منهما عامًّا فيما الآخر خاص فيه (154)، ومثاله قوله -تعالى-: ﴿ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهمْ حَنفِظُونَ ٣٠ إِلَّا عَلَيْ أَزْوَجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَنْهُمْ ﴾ (155)، وقوله في جملة المحرمات: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيِّنَ ٱلْأُخْتَيْنِ ﴾ (156)، فالآية الأولة عامة في استباحة جميع المملوكات وإن كانتا أختين (١٥٦٦)، والآية الثانية عامة في تحريم الجمع بين الأختين بملك اليمين وبالنكاح؛ فكل واحدة (158) من الآيتين عام من وجه خاص من وجه؛ أما الأولى فهي عامة في استباحة المملوكات سواء كانتا أختين أو أجنبيتين خاصة في المملوكات، والآية الأخرى خاصة في تحريم الجمع بين الأختين عامة في الزوجات وفي المملوكات. فمنهم من ذهب إلى أنَّ الواجب التوقف فيها وطلب الحكم من وجه آخر، وعلى هذه الطريقة قال أمير المؤمنين على -عليه السلام-في الجمع بين الأختين: حلتهما آية وحرمتهما آية، والتحريم أولى (159). وقال عثمان -رضى الله عنه-: | الإباحة أولى (١٥٥). فكأن عليًّا (١٥١) -عليه السلام- اعتبر معنى آخر جعله مقرونًا بإحدى الآيتين، وكذلك عثمان؛ 15

[24]

(154) لم يذكر إلا قولًا واحدًا، وهو طلب القرينة. انظر: الهاروني، المجزي: 1/ 290–291.

(155) سورة المؤمنون: 5-6. (156) سورة النساء: 23.

(157) (ل): [أختان]. (158) (ل): [واحد].

فدل على أنّ القرينة هي دليله على الحكم.

(159) انظر: البيهقي، السنن: 7/ 164. (160) قارن: البيهقي، السنن: 7/ 163–164.

(161) (ل): [على].

. النص المعتنى به ـ

فصل:

في العــــمومين أحدهما يثبت ما في الآخر بقيد

فأما العمومان إذا كان أحدهما يتضمن إثبات كل ما يتضمن الآخر بقيد= فإما أن يحمل الأمر فيه على التخيير إن أمكن، أو يطرح أحدهما إذا اقترن و بالآخر ترجيح.

فهذا هو الكلام في القرينة المتصلة. فأما القرائن المنفصلة:

فصل:

ف تخصـــيص الكتاب بالكتاب و بالسنة، والسنة الآحادي بالخبر الآحادي

اتفق العلماء على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب والكتاب بالسنة بالسنة، والعموم المنقولة بطريقة التواتر، وعلى جواز تخصيص السنة المقطوع بها بالسنة المقطوع بها، وعلى جواز تخصيص العموم المنقول بطريقة الآحاد بالخبر المنقول بطريقة الآحاد.

واختلفوا في جواز تخصيص عموم الكتاب والسنة المقطوع بها بخبر الواحد؛ فمنهم من أوجب ذلك على كلِّ وجه إذا كان الخبر جامعًا للشروط التي عندها يجب العمل به، وهو قول كثير من العلماء. ومنهم من قال: إنَّ العام متى كان سليمًا من التخصيص أو مخصوصًا بطريقة الاستثناء فقط = لم يجز تخصيصه بخبر الواحد، وإن كان مخصوصًا بدليل منفصل جاز تخصيصه بخبر الواحد. وفي الفقهاء من منع جواز التخصيص بأخبار الأحاد من كلُّ وجه.

والدليل على صحة القول الأول أنّ الدليل الذي دلّ على وجوب العمل بخر الواحد لم يفصل بين كونه موجبًا لتخصيص عموم أو غيره، فيجب أن يكون دلالة إذا ورد بشروطه وإن أدّى إلى تخصيص القرآن. في تخصيص العموم بالقياس

مسالة

اختلفوا في تخصيص العموم بالقياس؛ فمنهم من أوجبه (162)، وهو قول أكثر القائلين بالقياس. ومنهم من منع من ذلك، وهو قول [أبي] علي (163). وفي الفقهاء من جوَّز تخصيص العموم بالقياس الجلي دون القياس الخفي، وعنى بالجلي: ما يظهر شبه الأصل فيه بالفرع، وبالخفي: ما خفي وجه الشبه فيه بين الأصل والفرع. وفي العلماء من فصل فقال: كل عموم دخله تخصيص بقرينة متصلة أو منفصلة = جاز تخصيصه بالقياس، وكل عموم لم يتفق على تخصيصه لم يجز تخصيصه بالقياس.

[24/ظ]

والدليل على جواز تخصيص العموم بالقياس أن الذي | دلّ على كون القياس حجة لم يفصل بين موضع دون موضع.

في تخصيص العموم بفعل النبي

مسألة:

انحتلفوا في تخصيص العموم بفعل النبي -عليه السلام-؛ فذهب بعض العلماء (164) إلى أنه لا يخصّ به العموم، ويحمل الفعل على أنّه خاص للنبي -عليه السلام-. وذهب بعضهم إلى أنّ العموم يخص بالفعل كما لنبي خصّ بالقول. ومنهم من ذهب إلى أنه لا تخصّ أقواله بأفعاله، وتخص أقواله بأقواله.

والدليل على امتناع جواز التخصيص بالفعل أنَّ الفعل والقول إذا تنافيا

^{(162) =} أبو هاشم وأبو الحسن الكرخي؛ لكنهما قالا بالجواز لا الإيجاب. قارن: الهاروني، المجزي: 1/ 219؛ الصيمري، المسائل: 118-119.

^{(163) =} وقول أبي هاشم أولًا. انظر: الهاروني، المجزي: 1/ 219.

^{(164) =} أبو الحسن الكرخي. انظر: الهاروني، المجزي: 1/ 237، 244 الصيمري، المسائل: 130.

وجب أن يؤخذ بالأمر الذي هو القول دون الفعل، وألَّا يعترض بالفعل على القول؛ لأنَّ القول من حقّه أن يكون متعديًا إلينا، وذلك يقتضي كونه دلالة لنا على الأحكام، وليس كذلك الفعل؛ لأنه لا يتعدّى إلينا ولا يتعلق بنا.

ولا يقال: إنَّ الدلالة قد دلَّت على أنَّ أفعاله تتعدَّى إلينا، فهي كالقول.

وذلك لأنَّ هذا مُسلم في الفعل الذي تجرّد من معارضة، فأما فعل عارضه ، و قول وتنافيا فإنا لا نسلّم أنَّ الفعل يتعدّى إلينا في هذا الموضع.

مسألة:

في تخصيص العموم بقول

الراوى

اختلف وافي (۱65) تخصيص العموم بقول الراوي؛ فمنهم (۱66) من ذهب والى أنّ اللفظ العامّ يحمل على عمومه، ولا يؤثر قول الراوي ومذهبه فيه، وهو قول عامّة أهل العراق. ومنهم من قال: يرجع إلى مذهب الراوي، وإليه ذهب الشيخ أبو عبد الله (۱۵۶) - رحمه الله -، واعترض على رواية أبي وليه ذهب النبي -عليه السلام - قال: «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فاغسلوه سبعًا» (۱68) = بأنّ مذهب أبي هريرة كان جواز الاقتصار على ما دون السبع.

وذهب بعض الفقهاء إلى أنَّ الخبر يحمل لأجل مذهب الراوي على أحد

^{(165) (}ل): [أن]. (165) انظر: الصيمري، المسائل: 128.

⁽¹⁶⁷⁾ لـم يذكره الهاروني ممن قال بهذا القول، بل من القائلين بالقول الأول. قارن: الهاروني، المجوامع: 14/ ظ. وقد احتج الهاروني للقول الأول بنفس ما احتج به القزويني هنا بقوله: أن الدليل هو الخبر لا قول الراوي واختياره... إلخ. وفي الهاروني، المجزي: 1/ 256 ذكره حاكيًا لمذهب الكرخي، وهو أنه يقول: إن التمسك بظاهر المخبر أولى من الرجوع إلى قول الراوي وحمله عليه. وانظر: الصيمري، المسائل: 230 - 231.

⁽¹⁶⁸⁾ انظر: البخاري، الجامع: كتاب الوضوء- باب إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعًا؛ القشيري، المسند: كتاب الطهارة- باب حكم ولوغ الكلب.

محتمليه؛ فقال في قوله -صلى الله عليه-: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا» (169):
إنّ المراد به التفرق بالأبدان، دون الأقوال؛ لأنّ راوي الخبر ابن عمر وكان
من مذهبه ذلك. والدليل على فساد هذا القول أنّ الدليل هو الخبر لا
قول الراوي واختياره، واختيار الراوي تابع للدليل، ولو جاز العدول عنه
لمذهب صحابي آخر غير الراوي= فيؤدّي هذا إلى الاعتراض بمذاهب
العلماء والرواة على الأخبار، وهذا لا يجوز.

وأما الشيخ | أبو عبد الله فإنّه قال: إنّ الراوي أعلم بقصد النبي -صلّى الله [25/و] عليه-، فلو لا أنه عرف تخصيصًا وإلا كان لا يُخالف الخبر الذي هو راويه.

في تخصيص العموم بالعادات فصل:

وقد أطلق بعض من صنّف في أصول الفقه (170) أنّ العموم يخص (171) العموم بالعادات بالعادات. وهذا على هذا الإطلاق خطأ، والصحيح أنّ اللفظ العامّ يخصّ بالعرف في الأقوال، ولا يخصّ بالعرف في الأفعال؛ فعلى هذا إذا قال القائل لغيره: اشتر دابة، فاشترى كلبًا = كان مخالفًا؛ لأنّ اللفظ وإن كان عامًّا في كلّ ما دبّ إلا أنّ التعارف قد حصل في إطلاق هذا الاسم على الخيل خاصة دون غيرها، وبمثله لو قال القائل لغيره: اشتر لحمًا، فاشترى لحم الكلب المم يكن مخالفًا؛ لأنّ الاسم عام في كلّ لحم، والعرف في الفعل خاص في بعض اللحمان، فلم يخصّ العام بالعرف في الفعل (172).

⁽¹⁶⁹⁾ انظر: البخاري، الجامع: كتاب البيوع - باب البيعان بالخيار ما لم يتفرقا؛ القشيري، المسند: كتاب البيوع - باب ثبوت خيار المجلس للمتبايعين.

^{(170) (}الزركشي): [أطلق المصنفون في الأصول].

^{(171) (}ل): [يختص].

⁽¹⁷²⁾ راجع: الزركشي، البحر: 3/ 396.

مسالة:

في العموم هل يقصر على سببه ia K?

اختلف أهل العلم في العموم إذا ورد على سبب هل يجب قصره عليه أو يجب إجراؤه على ظاهره؛ فذهب المحصلون من العلماء ⁽¹⁷³⁾ إلى أنّه لا يجب قصره عليه، بل يتخطاه ويجرى على عمومه، وهو المحكى عن الشيخ أبي عبد الله(174)، ونصره قاضى القضاة. وقال قوم(175): يجب قصره على سببه، والمراد بالسبب: ما يدعو إلى ذكر الخطاب المفيد للحكم، وهو: إما أن يكون سؤالًا عن حكم الحادثة، أو حدوث ما يحتاج إلى معرفة حكمه بالخطاب الذي يرد في بيان حكمه إذا كان مفيدًا له ولأحكام أُخر سواه.

ولا خلاف أنَّ اللفظ إذا تناول ما لم يُسأل عنه أنه لا يقتصر على سببه، مثاله: ما سئل رسول الله -صلى الله عليه- عن التوضؤ بماء البحر، فقال -صلى الله عليه-: «هو الطهور ماؤه، الحلّ ميتته» (176)، قيل عن جواز الوضوء، وجوابُه أفاد جواز الوضوء وإباحة الأكل من ميتته. وإنما الخلاف في الخطاب الذي يفيد الحكم في غير ما سئل عنه إذا كان من جنس الحكم المسؤول عنه، ومثاله: ما سئل النبي ﷺ عن رجل اشترى عبدًا فاستغله، ثمّ ردّه على بائعيه بعيب= هل يجب ردّ الغلة أم لا؟ فقيال -صلى الله عليه-: «الخراج بالضمان»(177)؛ فقال المحصلون من العلماء: لا يختصّ اللفظ

^{(173) =} منهم أبو الحسن الكرخي. انظر: الهاروني، المجزي: 1/ 244.

⁽¹⁷⁴⁾ انظر: الهاروني، الجوامع: 12/ ظ؛ الهاروني، المجزي: 1/ 245.

^{(175) =} نسب القاضى عبد الجبار هذا القول إلى أبي بكر الفارسي. انظر: الجشمي، الشرح:

⁽¹⁷⁶⁾ انظر: أبو داود، السنن: كتاب الطهارة- باب الوضوء بماء البحر؛ الترمذي، الجامع: أبواب الطهارة- باب ما جاء في ماء البحر أنه طهور.

⁽¹⁷⁷⁾ انظر: أبو داود، السنن: كتاب البيوع- باب فيمن اشترى عبدًا فاستعمله ثم وجد به عسًا.

251/ظ]

بالعبد، بل سائر الأعيان فيه سواء، وظاهر الخبر يقتضي أن استحقاق الخراج تابع للضمان في الموضع المسؤول عنه وفي غيره من المواضع؛ لأنّ دليل الحكم هو الخطاب دون السبب؛ إذ السبب لو انفرد عنه وتجرّد الخطاب لدلّ على الحكم، ولو تجرّد السبب عن الخطاب لم يعد شيئًا، فإذا كان الدليل هو الخطاب وجب أن يمتثل ما يقتضيه ظاهره، ولا يعتبر السبب ولا يقصر اللفظ عليه. فأما قوله -صلى الله عليه- وقد سئل عن جواز الوضوء بماء البحر: «هو الطهور ماؤه، الحلّ ميتته»، فلا خلاف بين العلماء في أنّه لا يقتصر على سببه وأنه يتخطى السبب؛ لأنه -صلى الله عليه- بيّن أحكامًا أخر ما وقع السؤال عنها، فالظاهر أنه أراد مجاوزة ما سئل عنه.

إن قيل: فإذا لم يقصر اللفظ على السبب، فما الفائدة في نقل السبب؟

قيل له: الفائدة فيه أنا نحكم بأنّ السبب مراد باللفظ قطعًا على وجه لا يجوز تخصيصه من اللفظ بدلالة. وبيان هذا: أنّ قوله ﷺ: «الخراج بالضمان» معلوم أنه أراد به حأن> غلة العبد تابعة للضمان، ولا يجوز أن يخصّ سائر الأعيان غير العبد الديل، فيحكم لأجل ذلك الدليل أنّ المراد باللفظ سواه. وجملة هذا أنّ جواب الرسول –عليه السلام – عن سؤال السائل أو عن (170) حكم الحادثة الواقعة = لا يخلو من أحد أقسام ثلاثة: إما أن يكون الجواب مطابقًا للسؤال، أو يكون الجواب ناقصًا عن السؤال. فالأول نحو ما سئل –صلى الله عليه – عن المفطر في رمضان فأجاب أنّ عليه كفارة، فهذا جواب مطابق للسؤال، كأنه قال: على المفطر في رمضان

^{(178) (}ل): [غير].

- 248 ----- النص المتنى به --

كفارة؛ فيجب قصره على سببه ولا يتخطّاه، ولا يجب على غير المفطر في رمضان كفارة. والقسم الثاني نحو ما سئل النبي -صلى الله عليه - عن التوضؤ بماء البحر فقال: «هو الطهور ماؤه، الحلّ ميتته»، فسئل عن مسألة فأجاب عن حكمها وحكم مسألة أخرى لم يسأل(179) عنها؛ فلا شبهة أنه لا يقصر حعلى> سببه، وأنه يتخطى(189) السبب. والقسم الثالث أن يسأل النبي -صلى الله عليه - عن شيئين فيجيب عن أحدهما، وهذا على ضربين: إن كان فيما أجاب تنبيه عما لم يجب والسائل من أهل الاجتهاد فإنه يجوز، وإن لم يكن كذلك لم يجز في خطاب | الرسول ذلك. والأول نحو ما سأله عمر عن القبلة للصائم فقال: «أرأيت لو تمضمضت بماء فمججته أكان يضرك؟» فقال: لا، فقال النبي -عليه السلام -: «ففيم إذنْ»(181).

[26/و]

مسألة:

في العموم هل يصير بالتخصيص

اختلف العلماء في العام الذي دخله تخصيص هل يصير مجازًا؟ فمنهم (182) من ذهب إلى أنّه يصير مجازًا على أيّ وجه خصّ. ومنهم من ذهب إلى أنه حلا> يصير مجازًا على أيّ وجه خصّ من دليل متصل أو منفصل. ومنهم (183) من فرق فقال: إن كان التخصيص بلفظ متصل، كالاستثناء والتقييد بصفة وشرط= لم يصر مجازًا، وإن كان التخصيص بلفظ منفصل صار مجازًا.

[la] (l) (1.70)

^{(180) (}ل): [يتخطاه]. ولعله ضرب على الهاء.

^{(179) (}ل): [يسئل].

⁽¹⁸¹⁾ انظر: أبو داود، السنن: كتاب الصيام- باب القبلة للصائم.

^{(182) =} أبو على وأبو هاشم. انظر: الهاروني، المجزي: 1/ 190.

^{(183) =} أبو الحسن الكرخي. انظر: الجصاص، الفصول: 1/ 245-246؛ الهاروني، المجزي: 1/ 1909 الصميري، المسائل: 111.

وقال قاضي القضاة (184): العموم إذا خصّ صار مجازًا، إلا أن يكون المخصص له تقييدًا (185) بصفة أو شرط. وفرّق -رحمه الله ورضي عنه بين الاستثناء وبين الصفة والشرط؛ فجعله مجازًا إذا خصّ بالاستثناء، ولم يجعله مجازًا إذا خصّ بالشرط والصفة.

أما إذا خصّ بدليل منفصل فلا شبهة في أنّه يصير مجازًا (1861)؛ لأنّ معنى المجاز: ما استعمل في غير ما وضع له، فإذا كان لفظ العموم موضوعًا في اللغة للشمول والاستغراق، واستعمل لا على ما وضع له= كان مجازًا. وأما إذا خصّ بدليل متصل فالأمر مشتبه فيه؛ فإن قيل: صار مجازًا، فوجهه أنّ اقتران الاستثناء والصفة بلفظ العموم كاقتران دلالة العقل أو دلالة الشرع به، فكما أنّ الدليل العقلي الموجب لتخصيص العموم يصيّر العموم مجازًا؛ فكذلك اقتران الاستثناء والشرط به. وإن (1877) قيل: إنه لا يصير مجازًا، فوجهه أنّ لفظ العموم مع الاستثناء وضع في اللغة ليفيد الحكم في غير ما تناوله الاستثناء، فهو حقيقة فيه لا مجاز. وعلى هذا قال بعض أهل العلم: إنّ قولنا: عشرة إلا واحد، حقيقة في التسعة، قال: فكأن للتسعة عقمان: إحداهما قولنا: تسعة، والأخرى قولنا: عشرة إلا واحد (1881).

فأما فرق قاضي القضاة بين الشرط والاستثناء فهو أنّ التخصيص بالشرط لا يخرج شيئًا من آحاد العموم، وإنما يخرج منه حالًا فقط، فلم يصر اللفظ مجازًا بالشرط، وليس كذلك الاستثناء؛ لأنّه يخرج آحاد العموم فيصير الباقي مجازًا.

⁽¹⁸⁴⁾ انظر: البصري، المعتمد: 1/ 283.

^{(185) (}ل): [تقييد]. (187) (ل): [إن].

^{(186) (}ل): [مجاز].

^{(188) (}ل): [واحدة].

في العموم إذا خص هل يصح التعلق بظاهره أم لا؟ [26/ظ]

فصل:

واختلفوا في العموم إذا خص | هل يصحّ التعلّق بظاهره بعد التخصيص منه أم لا؛ فقال بعضهم: يصحّ التعلق بظاهره والاستدلال به على أي وجه خص. وقال خص. وقال آخرون (189): إن خصّ بلفظ متصل، كالاستثناء إذا اقترن بلفظ العموم أو ما يجري مجراه= جاز التعلق به، وإن كان منفصلًا لم يصحّ.

وكان الشيخ أبو عبد الله (١٩١١) يقول: إن لفظ العموم يُراعي: فإن كان التخصيص الوارد عليه قد ورد على وجه يمنع من استفادة الحكم من ظاهره = لم يصعّ التعلق به، وإن لم يمنع صعّ. فالأول كقوله -سبحانه-: ﴿ وَٱلْسَارِقُ وَٱلْسَارِقَةُ فَاقطَ عُوّا أَيْدِيَهُما ﴾ (١٩٤٦)، عمومه يقتضي أنّ كلّ من سرق تقطع يده، وقد خصّ بمن سرق مالا مخصوصًا وقدرًا مخصوصًا ومن موضع مخصوص ومن مالِك مخصوص؛ فلا يصعّ التعلق بعموم الآية؛ لأنّ هذا التخصيص يمنع من أن يستفاد الحكم باللفظ؛ لأنّ كلّ من يقطع لا يقطع لأنه سرق عشرة دراهم من حرز مالك، واللفظ لا يدلّ على هذا. والثاني كقوله -تعالى-: ﴿ فَاقَنْلُوا (١٩٥١) من المشركِينَ ﴾ (١٩٥١)، ثمّ خصّ بأهل الحرب دون أهل الكتاب الذين يؤدون المجزية، فهذا يصعّ التعلق بظاهره، لأنّ كلّ من نقتله (١٩٥١) من المشركين فإنا الجزية، فهذا يصعّ التعلق بظاهره، لأنّ كلّ من نقتله (١٩٥١) من المشركين فإنا

^{(189) =} عيسى بن أبان. انظر: الهاروني، المجزي: 1/ 299.

^{(190) =} أبو الحسن الكرخي، ويُحكى عن محمد بن شجاع الثلجي. انظر: الجصاص، الفصول: 1/ 245-1246 الهارون، المجزي: 1/ 999؛ الصيمري، المسائل: 111.

⁽¹⁹¹⁾ انظر: الهاروني، الجوامع: 9/ ظ؛ الهاروني، المجزي: 1/ 299.

⁽¹⁹²⁾ سورة المائدة: 38. (193) (ل): [اقتلوا].

⁽¹⁹⁴⁾ سورة التوبة: 5. (195) (ل): [تقتله].

نقتله لأنه مشرك، فاللفظ (١٩٥١) يكفي في استفادة الحكم.

وقال قاضى القضاة -رحمه الله-: أنّ العموم إذا خصّ نظر: فإن كان يحتاج إلى بيان في معرفة المراد باللفظ= لم يمكن الاستدلال به، ولحق بالمجمل، وإن كان يحتاج إلى مخصص في معرفة ما لم يرد باللفظ ليخرج منه= أمكن الاستدلال به، فالأول كآية السرقة، والثاني كقوله -تعالى -: ﴿ فَأَقَنُلُواْ (١٩٦٦) ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ (١٩٥٩). وهذا الذي ذكره -رحمه الله- هو ذاته عقد المذهب وبيان الدلالة (199).

[,/27]

والدليل على أنه يجوز أن يستدل بالعموم على الأحكام مع التخصيص أن | التخصيص لا يمنع من التوصل باللفظ إلى المراد بما عدا المخصص كما أن الاستثناء <لا> يمنع من التوصل إلى المراد، فصار كقوله: لفلان عليَّ عشرة إلا درهم، أنه يلزم المعترف تسعة ويصير قوله حجة عليه، ولم يكن دخول الاستثناء بمانع من استفادة المراد بالباقي؛ كذلك مسألتنا.

مسألة:

في ورود العام المخصوص شرعًاعلى المكلف دون التخصيص

اختلف العلماء في العام المخصوص بتخصيص سمعي هل يجوز وروده على المخاطب من غير أن يبلغه التخصيص؛ فذهب أبو على (200) -رحمه الله- إلى أنه لا يجوز أن يسمع المكلف العام المخصوص ولا يبلغه التخصيص، وكان يقول: إنَّ الله -تعالى- يمنع وصول العام إليه من غير تخصيص، وكذا كان يقول في المنسوخ مع الناسخ (201). وذهب آخر ون (202)

(197) (ل): [اقتلوا].

(196) (ل): [باللفظ].

(199) انظر: البصري، المعتمد: 1/ 287.

(198) سورة التوبة: 5. (200) انظر: الهاروني، الجوامع: 15/ظ.

(201) راجع: الزركشي، البحر: 3/35.

(202) انظر: ابن متويه، المجموع: 41 41/ و.

_252 ______ النص المتنى به ____

إلى جواز ذلك وقالوا: يلزم المكلف إذا سمع العام وجوَّز التخصيص= أن يتوقف قدر ما يعلم أنه لو كان هناك تخصيص لبلغه. هذا قول أبي هاشم (203)، وجوَّز أبو على أن يسمع المكلف العام المخصوص بأدلة العقل وإن لم يعلم السامع أن في أدلة العقل (204) ما يدلّ على تخصيصه (205).

واستدل أبو علي في مسألة الخلاف بأنّ العام دليل على الاستغراق والشمول، فلو خاطبه ولم يرد به الاستغراق، ولم يجعل له طريقًا إلى معرفته حال سماع العام= لكان قد كلّفه ولم يزح علته، ولكان فيه تلبيس الأدلة، وهذا لا يجوز، ولا يلزم عليه العام المخصوص بدليل العقل؛ لأنّ الله -سبحانه- قد جعل له طريقًا إلى معرفة المخصص.

واستدل أبو هاشم فقال: إن الخطاب (206) العام يجوز أن يرد على المخاطب وإن كان مخصوصًا بدليل العقل، فيبلغه العام قبل أن يعرف المخاطب دليل التخصيص ولا يؤدي ذلك إلى التلبيس؛ فكذلك الخاص الشرعي. ولأنّ مخاطبة العربي بالعجمي جائزة إذا كان هناك من يترجم عنه، وإن كان حفيه> تأخر البيان عن وقت الخطاب؛ لكن قد جوِّز القدر الذي يصل إلى مراده.

وقد ألزَم أبو هاشم أبا علي إلزامًا ضاق به عنه الجواب فقال: ما يقول أبـو علـي في العموم الناقـل عما في العقـل وكان العمل به | قـد حضر وقته

15

وضاق الوقت عن طلب المخصص. وكل جواب يذكر عن هذا الإلزام فه و ضعيف، والصحيح منه أن يُقال: إنّ الله لا يُخاطب المكلّف بعام [27/ظ]

⁽²⁰³⁾ انظر: الهاروني، الجوامع: 15/ظ. (204) (ل): [العلم].

⁽²⁰⁵⁾ راجع: الزركشي، البحر: 3/ 35.

⁽²⁰⁶⁾ الكلمة مستغلقة في الأصل، ورسمها كما في الصورة:

-- النص المتنى به

والمرادبه الخصوص إلا أن يوسع له في الوقت قدر ما يتمكن منه من طلب المخصص، ولا يُخاطبه ويضيق الوقت، فلا فرق في هذا الوجه بين المخصص العقلي والشرعي.

في اللفظ الواحد والعبارة يراد سما لا خــلاف أنَّ اللفظ الواحد يجــوز أن يُراد به معنيان متفقان. ولا خلاف أكثر من معنى في حالة واحدة

فصل:

أنه لا يجوز أن يُراد به معاني متضادة في حالة واحدة، مثل أن يقول لواحد: افعار،، ويريد به الأمر له والتهديد. واختلفوا في العبارة الواحدة هل يجوز أن يُر ادبها معنيان مختلفان أو معنيان أحدهما حقيقة والآخر مجاز (207)؛ فذهب كثير من الفقهاء (208) إلى أنّه لا يجوز ذلك. وشرط الشيخ أبو عبد الله في ذلك أن يكون المخاطَب واحدًا والوقت واحدًا، وكان يقول: لا يجوز أن يُ اد باللمس المسُّ باليد والجماع؛ لأنَّ المسّ صريحٌ في اللمس باليد كنايةٌ عن الجماع، وكان يقول: لا يجوز أن يُراد بالنَّكاح الجماع والعقد؛ لأنَّه حقيقة في أحدهما مجازٌ في الآخر، وكان يقول: إنَّ قوله -تعالى-: ﴿ فَلَمْ تَجِدُواْ مَا مَ ﴾ (209)، أريد به الماء المطلق ونبيذ التمر، وكان يعتذر عن هذه المسألة بأنَّ المائية تجمعهما، وبأنَّ نبيذ التمر سمى في الشرع ماء، فاسم الماء يشملهما. وذهب أبو هاشم إلى هذا القول ومنع أن يُراد بالعبارة الواحدة معنيان مختلفان، وذكر في البغداديات أنَّ الله -تعالى - ذكر «القرء» و أراد به معنيين مختلفين: أراد به الحيض ممّن يؤدي اجتهاده إليه، والطهر

^{(207) (}ل): [مجازا].

^{(208) =} وأبو هاشم وأبو الحسن الكرخي وأبو عبد الله البصري. انظر: الهاروني، المجزى: 1/ 336. في باب الخلاف في المجمل والمبين، لا في الخلاف في العموم والخصوص. (209) سورة النساء: 433 سورة المائدة: 6.

ممّن يؤدي اجتهاده إليه؛ فيجب أن يكون قد تكلّم بلفظ القرء مرتين: أراد في أحدهما الطهر، وفي الأخرى الحيض.

وذهب عامّة الفقهاء (210) إلى أنّ العبارة الواحدة تصلح لمعاني مختلفة، وإليه مال قاضي القضاة (211) -رحمه الله-. والدليل على صحته أنّ اللفظ يصلح للمعنيين وإرادتهما ممكنة ولا مانع، وهذه الدلالة مبنية على أصلين:

أحدهما: أنَّ اللفظ يصلح لهما، وهذا لا شبهة فيه ولا خلاف.

والثاني: أنّ إرادتهما ممكنة، وهذا واضح؛ لأنا | إذا رجعنا إلى أنفسنا رأينا <أنه> لا تتعذر علينا إرادة معنيين بلفظة واحدة. وأما التهديد والأمر فلا يجوز أن يُرادا (212) بلفظة واحدة؛ لتنافيهما؛ لأنّ الأمر مفتقر إلى إرادة الآمر للمأمور به، والتهديد يفتقر إلى كراهة المتهدِّد لِما تناوله اللفظ، ويتنافى أن يكون مريدًا كارهًا في حالة واحدة، وليس كذلك في مسألتنا.



[,/28]

^{(210) =} وحكى ذلك عن ظاهر مذهب أبي على. انظر: الهاروني، المجزى: 1/ 336.

⁽²¹¹⁾ انظر: البصري، المعتمد: 1/ 325-326.

^{(212) (}ل): [ير ادان].

الكلام في البيان والمبين والمجمل والمفسر:

فصل: في حد البيان

اختلف العلماء في حد البيان؛ فمنهم من ذهب إلى أنّ البيان: هو إعلام. وقال بعضهم: هو كشف وإيضاح لمعنى الكلام الخفي. وقال بعضهم: هو ما به يخرج هو ما به يتبين الشيء، وهو العلم الحادث. وقال بعضهم: هو ما به يخرج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي. وقد حدّه الشافعي في رسالته (112) بأنه اسم جامع لمعاني مجتمعة الأصول متشعبة الفروع، وأقلّ ذلك أن يكون بيانًا لمن نزل القرآن بلسانه.

و قال أصحابنا (215): البيان: هو الأدلة. وهو الصحيح من هذه الأقوال؛ والدليل عليه أنّ الأدلة يطرد استعمال البيان فيها، فيقال: بيَّن الله كذا بكذا، إذا دلّ عليه، ولا فرق بين من يقول: إنّ الله بيَّن الأحكام بقوله وبين من يقول: إنّ الله دلّ على الأحكام بقوله.

وأما الحدّ المحكي عن الشافعي فالقدر المفهوم منه يفسد من وجهين: أحدهما: أن يكون البيان مقصورًا على الخطاب فقط، وألَّا تكون أفعال النبي -عليه السلام- بيانًا ولا الإجماع ولا الأدلة العقلية. وهذا معلوم خلافه. والوجه الثاني: أنه حدّ الشيء بنفسه فقال: وأقله أن يكون بيانًا للعربي، ولو عرف ما البيان لما احتيج إلى حدّه، فجرى قوله في الفساد مجرى قول من يقول: حدّ البيان أن يكون بيانًا للعربي.

^{(213) =} أبو عبد الله البصري. انظر: الهاروني، المجزي: 1/ 373.

⁽²¹⁴⁾ انظر: الشافعي، الرسالة: 2/ 56.

^{(215) =} أبو على وأبو هاشم. انظر: العسكري، الفروق: 83؛ الهاروني، المجزي: 1/ 373.

________النص المتنى به <u>_______</u> النص المتنى به <u>______</u>

فصل:

في حد المجمل والمبين والمفسر

فأما المراد بالمجمل: فهو ما يفتقر إلى بيان في معرفة ما أريد باللفظ. وقد اعترض بعض الناس على هذا الحدّ، وزعم أنه ينتقض بالعموم الذي دخله التخصيص؛ لأنه مفتقرٌ إلى البيان وليس هو بمجمل. وهذا غير لازم. والفرق بين المجمل وبين العموم الذي دخله التخصيص أنّ المجمل مفتقر إلى البيان في معرفة ما أريد بلفظه، والعام المخصوص مفتقر إلى 6

[28/ظ]

فأما المبين: فهو ما احتاج إلى بيان فيعرف المكلف بيانه، وقد يستعمل ذلك في اللفظ الذي يستغني عن معرفة المراد به عن دلالة وبيان. وكذلك قولنا: مفسر، يراد به ما احتاج إلى تفسير فاقترن إليه التفسير، وقد يراد به ما يستغني بنفسه عن التفسير.

البيان في معرفة ما لم يرد باللفظ، فهو عكسه سواء.

في أن المعلوم ضرورة لا يحتاج إلى بيان

فصل:

12

15

واعلم أن ما يعلم ضرورة لا يحتاج إلى بيان أصلًا؛ لأنّ كونه معلومًا باضطرار يغني عن بيان، وما يعلم باستدلال لا بدّ فيه من بيان؛ لأنّه لا يعلم ضرورة ولا بالمشاهدة، ولا سبيل إليه إلا بالبيان.

فيما يحتاج إلى سان

فصل:

وما يفتقر إلى البيان قد يكون قولًا، وقد يكون فعلًا، فالقول مثل أن يقول صاحب الشريعة: قد أوجب الله عليكم عبادة، فلا بد أن يبين لهم ما تلك العبادة وما صفتها؛ لأنه لا سبيل لهم إلى استدراك معنى ما أمروا بالفعل ولا استنباطها من أصل، بل لا طريق للمكلف إلى معرفة تلك العبادة إلا من جهة الرسول وبيانه. وأما الفعل فكقوله -صلى الله عليه-: «صلوا كما رأيتموني أصلي» (216)، ثم وقف -صلى الله عليه - وصلى فقام وركع وسجد وقعد، فلا بد من بيان يقترن به يعلم به أنّ القيام هل كان واجبًا أو ندبًا، وكذلك الركوع والسجود والقعود؛ ليقع الاقتداء به على حسبه؛ لأنه لو أداها -صلى الله عليه - على أن القيام واجب وأديناها نحن على أنّ القيام ندبٌ = كنا مخالفين له ولم نكن مقتدين به.

فیما به یصیر القول مجملاً

فصل:

وقد يصير القول مجملًا من وجوه منها: أن يأمرهم بعبادة شرعية ويُسمّيها باسم شرعي، فيقول: صلّوا، وهم لا يعلمون ما الصلاة وأنها اسم لهذه العبادة المخصوصة. ومنها: أن يخاطبهم بما يعرفونه لكنه يعلقه بوقت مجهول، فيقول: اذبحوا بقرة في وقت يتقبلها الله منكم، فلا بدّ أن يُبيِّن ما ذلك الوقت الذي يُصادف فيه القبول. ومنها: أن يخاطبهم بكلام

[29]و

يعرفون به المراد ثم يصله باستثناء مجهول، مثل أن يقول: أبحت | لكم أكل لحوم الأنعام إلا ما حرّم الله عليكم، فلا بدّ أن يُبيِّن ما الذي حرَّمه؛ ليعرف به المكلف ما الذي أحلّ له.

في البيان هل يقع بالفعل أم لا؟ وهل القول أكشف أم لا؟

مسألة:

15

ذهب جمهور العلماء إلى أنّ البيان يجوز أن يقع بالفعل كما يقع بالقول. وذهب بعض المتأخرين إلى أنّ الفعل لا يصحّ أن يكون بيانًا. ولا خلاف في أنّ القول يقع به البيان، ولا أعلم خلافًا في الكتابة (217) والإشارة أنه يقع مما البيان (218).

⁽²¹⁶⁾ انظر: البخاري، الجامع: كتاب الأذان- باب الأذان للمسافرين إذا كانوا جماعة والإقامة وكذلك بعرفة وجمع وقول المؤذن الصلاة في الرحال في الليلة الباردة أو المطيرة. (212) (ل): [الكناية]. (218)

والدليل على أنّ الفعل يقع به البيان أن من يمنع منه لا يخلو من أن يقول: إنّ ذلك لا يصحّ من حيث يستحيل وقوع الإفهام بالفعل كما يصحّ بالقول، أو يقول: إنّ الفعل لا يصحّ أن يتعلق بالقول الذي يحتاج إلى بيان تعلقًا يصحّ أن يتعلق بالقول الذي يحتاج إلى بيان تعلقًا يصحّ أن يكون بيانًا له، أو يقول: متى جعل الفعل بيانًا لم يكن بدّ من قول آخر، نحو قوله -صلى الله عليه -: "صلوا كما رأيتموني"، و "خذوا عني مناسككم" (219). وهذا يقتضي أن يكون البيان واقعًا بالقول. والوجه الأول ظاهر الفساد؛ لأنّ أفهام الغير يمكن بالفعل كما يمكن بالقول، ألا ترى أن بالكتابة (220) يقع الإفهام وهو فعل. وأما الثاني فإنّ البيان يقع بالفعل، لكن القول يبين وجه التعلق بين الفعل وبين ما هو بيان له. وأما الثالث فقد يجوز أن يبين القول بالفعل من غير أن يقول: هذا بيان له، مثل أن يقول النبي -صلى الله عليه -: بالفعل من غير أن يقول: هذا بيان له، مثل أن يقول النبي -صلى الله عليه -: إنّ الله قد ألز مكم عبادة تؤدونها قيامًا وقعودًا تصحّ بالتكبير، ويقول: الله أكبر، ويصلي؛ فيعلم المكلف أنّ ما فعله الرسول بيان (221) لتلك العبادة المأمور ويصلي؛ معلمهم بأنّ البيان لا يتأخر عن وقت الخطاب.

واختلف القائلون بأنّ الفعل يجوز أن يكون بيانًا كما أنّ القول يجوز أن يكون بيانًا هل القول أكشف من الفعل وأقوى في كونه بيانًا أم الفعل؛ فقال بعضهم: القول أكشف؛ لأنّ القول يستقلّ بنفسه في كونه بيانًا، والفعل يفتقر إلى القول حتى يصير بيانًا؛ لأنه إذا قال الرسول: قد أمركم الله بالصلاة، شمّ قام يُصلّي = لم يعرف المشاهِد له أنّ ذلك الذي يفعله الرسول هو الذي أمر الله به أم عبادة أخرى مستأنفة إلا أن يقول الرسول: قد أمركم الله

⁽²¹⁹⁾ انظر: القشيري، المسند: كتاب الحج- باب استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر راكبًا وبيان قول ﷺ: «لتأخوذوا عني مناسككم ٢٠ النسائي، المجتبى: كتاب مناسك الحج- الركوب إلى الجمار واستظلال المحرم.

^{(220) (}ل): [بالكناية]. (221) (ل): [بيانا].

بعبادة إسماها صلاة وهذه صفتها، ثم يقوم ويصلي. وقال بعضهم: بل العمل الفعل أكشف؛ لأنه ينبئ عن صفة المبين مشاهدة والقول إخباره عن صفته، والعيان أقوى من الخبر، ولو أنّ معلّمًا قال للصبي: اكتب النون كالهلال في أول ليلته = لم يتبين للصبي بهذا القول مثل ما يتبين به إذا مثّله المعلم وكتبه. ولهذه الجملة توضأ رسول الله على القط بيانًا للجواز، وكان أقوى في البيان من قوله -عليه السلام-: «إنها من الطوافين عليكم والطوافات»(222).

مسألة:

اختلف أهل العلم في جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب؛ فقال الخطاب وعن الخطاب وعن الخطاب وعن وقت الخطاب عامًّا أريد به وتت الحاجة الخاص أو كان الخطاب عامًّا أريد به وتت الحاجة الخاص أو كان مجملًا لا يعرف المراد به أصلًا. وقال بعضهم: لا يجوز تأخير البيان عن الخطاب، سواء كان الخطاب المحتاج إلى بيانه عامًّا أو مجملًا، وهو قول جماعة من الفقهاء والمتكلمين، وإليه ذهب الشيخان أبو على وأبو هاشم (223)، ونصره قاضي القضاة (224) -رحمه الله-. وقال آخرون: إنّ الخطاب إذا كان عامًّا لا يجوز تأخير بيانه إلى وقت الحاجة،

في تأخير البيان

أما تأخير البيان عن وقت الحاجة فإنه يؤدي إلى تكليف ما لا يطاق؛ من الله عنه عنه عنه التكليف.

وهو قول الكرخي(225)، ونصره قاضي القضاة في بعض كتبه. ولا خلاف أنّ

تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز.

⁽²²²⁾ انظر: أبو داود، السنن: كتاب الطهارة- باب سؤر الهرة؛ الترمذي، الجامع: أبواب الطهارة- باب من ما جاء في سؤر الهرة.

⁽²²³⁾ انظر الهاروني، المجزي: 1/ 340-341.

⁽²²⁴⁾ انظر: عبد الجبار، المغني: 17/65؛ ابن متويه، المجموع: 4/89/ظ، 4/40/و. (225) انظر: الجصاص، الفصول: 2/48؛ الصيمري، المسائل: 159.

وأما الدليل على أنَّ تأخير البيان عن وقت الخطاب غير جائز أنَّ الخطاب إذا كان المقصود به إفهام المخاطب أمرًا يستفيد منه ممتثله، فمتى خوطب به على وجه لا يتمكن معه من الوقوف على المراد كان الخطاب قبيحًا؛ من حيث يجري مجرى العبث في الوجه المقصود، ألا ترى أن من قصد إفهام الغير بخطابه وهو لا يعلم إلا لغة العرب فقط، فخاطبه بلغة الزنج= كان عابثًا، فإذا كان القول بجواز تأخير البيان عن الخطاب يؤدي إلى أن يجعل بعض كلام الله عبثًا= وجب القول بفساده.

[,/30]

وأما الفصل بين الخطاب العام وبين المجمل | فظاهر؛ لأن العام ظاهره دلالـة على كون ما وضع له داخـلًا تحت اللفظ، فلو خاطب الله ولم يرد به ظاهره ولا دل عليه= كان جاريًا مجرى تلبيس الأدلة ومغريًا له بالجها, ؟ من حيث خاطب بشيء وأراد غير ظاهره ولم يُبيّن له. وأما المجمل فلا ظاهر له، فلا يؤدي إلى اعتقاد السامع فيه الجهل. ومثاله: أنَّ السامع(226) 12 إذا سمع قول الله: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُ مِيَوْمَ حَصَادِمِهِ ﴾ (227)، جاز عند هذا القائل تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحصاد، فالسامع يعتقد وجوب حـتّى ما يوم الحصاد ولا يعتقد ما ذلك الحق، فلا يؤدي إلى الجهل. وليس كذلك إذا قال: ﴿ فَأَقَنُّلُوا (228) ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ (229)، وهو يريد بعض المشركين ولم يبين له؛ لأنَّ السامع يعتقد وجوب قتل كلُّهم وليس ذلك بمراد، فيكون معتقدًا للجهل. 18

وقد استدل بعض من يرى تأخير البيان عن الخطاب بما روى(230) أنه لما

(226) (ل): [الشامع].

⁽²²⁷⁾ سورة الأنعام: 141. (229) سورة التوبة: 5.

^{(228) (}ل): [اقتلوا].

⁽²³⁰⁾ انظر: الطبري، الجامع: 16/ 417-418.

نزل قوله -تعالى-: ﴿ إِنَّكُمْ وَمَاتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّهُ الْتُعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّهُ الْمَاوَدِدُونَ ﴾ (اقد) قال عبدالله بن الزبعرى: أنا أخصم اليوم محمدًا، ثم جاء إليه فقال: يا محمد، أليس قد عُبدت الملائكة وعُبد المسيح، فكيف تكون الملائكة والمسيح حصب جهنم؟ فأنزل الله -تعالى-: ﴿ إِنَّ اللَّيْنَ سَبَقَتْ لَهُم مِنْنَا ٱلْحُسْنَةُ أُولَيْكَ عَنَّها مُبْعَدُونَ ﴾ (وهذا تأخير البيان عن سَبَقَتْ لَهُم مِنْنَا ٱلْحُسْنَةُ أُولَيْكِكَ عَنَّها مُبْعَدُونَ ﴾ (البيان عن الخطاب؛ لأنّ قوله -سبحانه-: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ ﴾ ، نزل بعد اعتراض ابن الزبعرى.

والجواب: أنّ هذا تأخير التبيين، لا تأخير البيان، وما عنى الله -تعالى - الملائكة ولا المسيح؛ ولذلك قال: ﴿ إِنَّكُمْ وَمَاتَعْ بُدُوكِ ﴾، ولو عنى الملائكة أو المسيح لقال: إنكم ومن تعبدون؛ لأن لفظة «من» يعبر به عن جنس ما لا يعقل؛ فلم تتناول به عن جنس ما لا يعقل؛ فلم تتناول الآية إلا ما لا يعقل.

مسألة:

في التعلق بظاهر لفظ التحليل

فقال بعضهم (²³⁵⁾: يجوز التعلق بظاهره. | وقال الشيخ أبو عبد الله (²³⁶⁾: إنه [30/ظ]

لا يجوز التعلق بظاهره وألحقه بالمجمل، واستدل على ذلك بأنَّ الأعيان

⁽²³¹⁾ سورة الأنبياء: 98. (232) سورة الأنبياء: 101.

⁽²³³⁾ سورة المائدة: 3. (234) سورة النساء: 23.

^{(235) =} هو الذي يقتضيه كلام أبي علي وأبي هاشم. انظر: الهاروني، المجزي: 1/ 315. (236) انظر: الهاروني، الجوامع: 16/ ظ؛ الهاروني، المجزى: 1/ 315.

لا يصحّ أن يتناولها التحليل والتحريم؛ لوجهين: أحدهما: أنها أجسام، والأجسام لا تدخل تحت قُدَرنا ولا يصح منا فعلها، فيستحيل أن يحرم علينا فعلها أو يباح لنا فعلها. والثاني: أنها موجودة والموجود لا يصحّ الأمر به. فإذنْ يجب القول بأنّه مجمل؛ لأنّ المراد به: إني حرمت عليكم التصرف في الميتة، والتصرف غير مذكور، ولأنّه ليس بعض ما يصحّ أن يفعل فيه بأولى من البعض.

مسألة:

في التعلق بظاهر خطاب دخمله حرف النفي بفعل قد علم وجوده

اختلفوا في الخطاب إذا دخله حرف النفي بفعل قد علم وجوده هل يصحّ التعلق بظاهره أو يكون مجملًا، وذلك كنحو قوله -صلى الله عليه-: «لا نكاح إلا بولي» و: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»(237) فالمحكي عن الكرخي(238) -رحمه الله- وغيره أنّ التعلق بظاهره لا يجوز. وقال بعضهم: يجوز الاستدلال به.

والدليل على منع التعلق به أنّ حرف «لا» إذا دخل على الفعل اقتضى نفي الفعل، فإذا كان الفعل موجودًا مشاهدًا فإنه لا بدّ أن يحمل على نفي الحكم، والحكم غير مذكور؛ فإذنْ يحتاج في معرفة المراد إلى معنى سِوى اللفظ، فيلحق بالمجمل. فعلى هذا لا يصحّ الاستدلال بقوله: «لا نكاح إلا بولى»(وود).

12

⁽²³⁸⁾ انظر: الهاروني، الجوامع: 17/ و.

^{- (239)} انظر: أبو داود، السنن: كتاب النكاح- باب في الولي؛ الترمذي، الجامع: أبواب النكاح-باب ما جاء لا نكاح إلا بولي.

- النص المعتنى به

ولا يقال: إن نفى الحكم إذا كان مرادًا فيجب أن يحمل على نفى كلّ حكم. وذلك لأنّه ليس بعض الأحكام بأن ينفي بأحقّ من بعض، فلا يمكن حمله على <النفي>؛ لأنها تتنافى، ألا ترى أنّ نفي الفضيلة يقتضي الإجزاء وألًّا يكون فاضلًا، ونفي الإجزاء ينافيه.

في التعلق بظاهر قسول السنبى:

فصل:

صود. واختلفوا في قوله -صلى الله عليه-: «الأعمال بالنيـات»(٤٩٥)؛ فذهب الاعمال بالنيات بعضهم إلى أنَّ التعلق بظاهر ه جائز ، واستدلُّ به على وجوب النيَّة في الوضوء؛ لأنه عمل. وقال بعضهم (241): إنه مجمل لا يصحّ التعلق بظاهره؛ لأنّ ظاهره يقتضي أن يصير العمل عملًا بالنية، ونحن نعلم خلافه؛ فإذنْ المراد الحكم، كأنه قال: حكم الأعمال بالنيات، والحكم غير مذكور. وقد قال بعض أهل العلم: | إن قوله -تعالى-: ﴿فَأَقْطُ عُوٓاأَيَّدِيُّهُمَا ﴾(242) مجمل؛ لأنَّ لفظ البديتناول على الحقيقة أشياء مختلفة؛ فهو عبارة في الحقيقة عن أطراف الأصابع، والكفّ إلى الزند، وإلى المرفق، وإلى المنكب، وليس حملها على بعض محتملاتها بأولى من حملها على بعض؛ فتلحق بالمجمل. وأما قوله -تعالى-: ﴿فَأَغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ ﴾ (243)،

فمبين بدخول الغاية عليه. وأما قوله: ﴿وَٱمۡسَحُوا بِرُءُوسِكُمُم ﴾ (244)، فقد قال

[,/31]

⁽²⁴⁰⁾ انظر: البخاري، الجامع: كتاب بدء الوحى- باب كيف كان بدء الوحى إلى رسول عليه؛ القشيري، المسند: كتاب الإمارة- باب قوله ﷺ "إنما الأعمال بالنية" وأنه يدخل فيه الغزو وغيره من الأعمال.

^{(241) =} قال به كثير من متكلمي المعتزلة. انظر: الهاروني، المجزى: 1/ 325.

⁽²⁴³⁾ سورة المائدة: 6. (242) سورة المائدة: 38.

⁽²⁴⁴⁾ سورة المائدة: 6.

بعضهم: إنه مجمل؛ لأنّ الباء تقتضي التبعيض، وذلك البعض غير مبين. وقال آخرون: إن الباء للإلصاق دون التبعيض، والرأس عبارة عن العضو بمجموعه، فأفادت الآية مسح كلّ الرأس.

مسألة:

في المعلوم بفحوى الخطاب هل يكفي ظاهر اللفظ في معرفته أم لا؟

ذهب جمهور العلماء إلى أن حما> يعلم بالفحوى (245) مستفاد من ظاهر اللفظ، وفي الفقهاء من ذهب إلى أن المستفاد من اللفظ= المذكور فقط، وما عداه لا يعلم إلا أن يلحق به بضرب من الاستدلال، مثاله قوله -تعالى-: (346) تَقُل لَمُ مَا أَنِي (245)؛ فقال الجمهور: إن المنع من الضرب مستفاد من اللفظ. وقال آخرون: بل هو مستفاد من الاستدلال.

والدليل على صحة قول الجمهور أنّ العارف بلغة العرب وطريقتهم في كلامهم إذا سمع قائلًا يقول لغيره: لا تقطب في وجه فلان ولا تقل له أف علم أنه ينهاه بهذا القول عن الضرب والشتم. يبين صحة هذا أنه لو قال: لا تقل له أف، ولكن اشتمه واضربه = عدّ مناقضًا وهاذيًا.

وفي الفقهاء من قال: إنّ النهي عن الضرب لو ورد صريحًا فقال: لا تضرب أباك = لم يكن أبلغ من النهي المعلوم بفحوى قوله: ﴿ فَلَا (248) تَقُلُ لَمُ مَا أَنِي ﴾ (249).



^{(245) (}ل): [بالفحوي]. (246) (ل): [ولا].

⁽²⁴⁷⁾ سورة الإسراء: 23. (248) (ل): [و لا].

⁽²⁴⁹⁾ سورة الإسراء: 23.

الخلاف في الناسخ والنسوخ:

في معنى النسخ في أصل اللغة

[31/ظ]

فصل:

اختلف الناس في أنَّ قولنا: نسخ، ما الذي يفيده في اللغة حقيقة؛ فقال بعضهم: يفيد النقل، كقولهم: نسخت ما في الكتاب، بمعنى نقلته. وقال بعضهم: يفيد الإزالة، كقولهم: نسخت الريح آثارهم. وقال اللبَّاد من أصحاب قاضي القضاة: هو مجاز في النقل؛ لأنَّ ما في الكتاب باقي بحاله لم ينقله الكاتب، وإنما أثبت مثله في موضع آخر، وإذا كان مجازًا في النقل

وجب أن يكون حقيقة <في> الإزالة؛ | لأنّ العرب لا تضع مجازًا لا حقيقة له، ألا ترى أن قولهم: حمار، هو مجاز في البليد وحقيقة في البهيمة المخصوصة، وقولهم: أسد، مجاز في الشجاع وحقيقة في السبع.

وقال أبو القاسم البستى: هو (250) مجاز في الإزالة أيضًا؛ لأنَّ الريح ما 12 أزالت آثارهم، وإنما الله المزيل.

والجواب عنه: أنَّ الأسامي لا تتبع المعاني الصحيحة، وإنما تتبع اعتقاد الواضع، والعرب اعتقدت في الريح أنها(251) المزيل؛ فلذلك قالت: نسخت الريح آثارهم، فأضافت الإزالة إلى الريح، وهذا كما نقول في تسميتهم الأصنام آلهة؛ لما اعتقدوا فيها أنَّها تستحق العبادة، فأصابوا في الاسم و أخطأوا في الاعتقاد.

في حد النسخ

مسالة:

اختلف المتكلمون في حدّ النسخ وفائدته؛ فقال بعضهم: هو الدليل

(251) (ل): [أنه].

(250) (ل): [ف].

18

- (2<u>66</u>) النص المعتنى به ----- النص المعتنى به

الموجب لانقطاع الحكم الذي كان يجوز ويتوهم استقراره. وقال آخرون: هـو النصّ الموجب لرفع الحكم عن المكلف في الثاني بعدما أوجب النص الأول ثبوته. وقال شيوخ المعتزلة ما حرره قاضي القضاة، وهو أنه النص الدّال على أنّ مثل الحكم الثابت بالنصّ الأول زائل في المستقبل على وجه لولاه لكان ثابتًا مع تراخيه عنه. وذكر البصري الصغير (252) أنه قول صادر عن الله أو (253) منقول عن رسوله أو فعل منقول عن رسوله يفيد إزالة مثل الحكم الثابت بنصّ صادر عن الله أو بنص أو فعل منقولين عن رسوله مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتًا (254).

والذي اختاره قاضي القضاة هو الحدّ الصحيح، وما عداه ظاهر الفساد. أمّا الحدّ الذي ذكر فيه الاستقرار، فالمستقرّ: هو الواقع، والواقع لا يصحّ رفعه وإزالته. وإن أراد بالمستقرّ أنه كان مرادًا فيخرج بالنسخ من كونه مرادًا. فهذا البداء بعينه. والحدّ الثاني لا يصحّ؛ لأنه يبطل بالعجز والموت.

قال البصري معترضًا الحدّ الذي ذكره قاضي القضاة (255): إنّ الحد من حقه أن يدخل | فيه جميع المحدود، وزعم أنّ هذا الحديخرج منه أخبار الآحاد؛ لأنه ليس بدليل، وأفعالُ النبي ﷺ؛ لأنه ليس بنصٌّ، وزعم أنه يبطل مع ذلك بالعجز.

(252) = أبو الحسين النصري. (253) (ل): [أن].

[32]

⁽²⁵⁴⁾ ما ذكره القزويني هو حد الطريق الناسخ عند أبي الحسين البصري، وأما حد النسخ فقد حده بقوله: «هو إزالة مثل الحكم الثابت بقول منقول عن رسوله. و تكون الإزالة بقول منقول عن الله أو عن رسوله أو بفعل منقول عن رسوله مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتًا». البصري، المعتمد: 1/ 396-397.

⁽²⁵⁵⁾ انظر: البصري، المعتمد: 1/ 396.

وهـذا جـرى منه على طريقته في التسـرع (250) إلى الاعـتراض، أما خبر الواحد فهو دليل يؤدي إلى العلم ويوجب العمل، لكنه ليس بدليل مقطوع به و أما أفعـال النبي -صلى الله عليه - فلا توجب النسخ أصلًا، وإنما الموجب للنسخ القول الدال على أنّ أفعاله لا تختصه بـل تتعداه، ولو لا هـذا القول لكانت أفعاله لا تلزم أمته، بل تختصه على . وأما العجز فلا يلزم على الحدّ؛ لقولنا: إنه النص الـدّال، والعجز ليس بنص، فكيف يلزم. وإذا صحح الحدّ الذي ذكره قاضي القضاة بطـل ما ذكره البصـري وطوَّله وزاد فيه الأفعال.

في حسن نسخ الشرائع مسألة:

اتفق علماء المسلمين على حسن نسخ الشرائع، ووافقهم المحصلون من اليهود الذين خالطوا المعتزلة واستأنسوا بقراءة كتبهم. وقال الباقون (²⁵⁷ من اليهود: لا يجوز النسخ، ثم اختلفوا فزعمت طائفة منهم أنّ العقل يمنع منه؛ لأنه يؤدي إلى البداء، والبداء على الله لا يجوز، وذهب آخرون إلى أنّ

والدليل على حسن نسخ الشرائع أنه لا يمتنع أن يكون الفعل مصلحة في وقت ومفسدة في وقت آخر كما يجوز أن يكون مصلحة لواحد ومفسدة لآخر، فكما وجب تعريفنا كونه مصلحة في الوقت الذي هو مفسدة فيه، وهذا هو القول بالنسخ.

(256) (ل): [الشرع].

الشرع يمنع منه.

⁽²⁵⁷⁾ ويحتمل أن تكون: [النافون].

ويقال للمانعين من النسخ عقلًا: ما تقولون في شريعة آدم -عليه السلام- هل هو موافق لكل شريعة موسى -عليه السلام- أم بينهما فرق؟ فإن قالوا: هو موافق لكل شريعة موسى -عليه السلام- أم بينهما فرق؟ فإن قالوا: هو موافق له -وليس (258) هو كذلك - قيل لهم: فيجب أن تكون الشريعة مضافة إلى آدم -عليه السلام-؛ لأنها معلومة من جهته. وإن قالوا: إن بين الشريعتين فرقًا (259)، فقد اعترفوا بالنسخ و دخلوا فيما هربوا منه، ولأنه لا شبهة أنه قد كان في شريعة آدم -عليه السلام- جواز تزويج الأخ بأخته التي لم تولد (260) معه في بطن واحد، وهذا محظور في شريعة موسى -عليه السلام-، فإن كان النسخ بداء فقد جوزوا البداء على الله -تعالى-، وإن لم يؤد إلى البداء فما لهم امتنعوا من النسخ بعده؟!

[32/ظ]

فأما الأمر المقيد بلفظ التأبيد ففي متكلمي المسلمين من ذهب إلى أنّ الأمر متى ورد مقرونًا بلفظ التأبيد= لم يجز ورود النسخ عليه، وإليه ذهب بعض اليهود. وعند جمهور العلماء لا فصل بين الأمر المطلق والمقيد بالتأبيد في جواز نسخه متى ورد الناسخ من طريق مثله. والدليل على هذا القول أنّ الأمر المطلق والمقيد بالتأبيد يشتركان في أنّ كلّ واحد منهما لا يفيد الدّوام ولا يقتضيه عقلًا ولا عرفًا؛ لأنّ العقل قد دل على انقطاع التكليف بالموت وغيره، ومع ذلك فهو مشروط بالإمكان وزوال الموانع؛ فعلى هذا يكون قوله: تمسكوا بهذا الأمر أبدًا، معناه: تمسكوا به أبدًا ما دام الحق في ذمّته.

فأما من منع من ذلك فقد ذهب إلى أنّه لو جاز ورود النسخ على الأمر المقيّد بلفظ التأبيد= لم يكن لنا طريق إلى العلم بدوام شرعنا.

(259) (ل): [فرق].

18

^{(258) (}ل): [فليس].

^{(260) (}ل): [تلد].

والجواب: أن لنا طريقًا (161) إلى ذلك، وهو أن يقال لنا: إن هذه العبادة والجبة عليكم ومصلحة لكم لا تزول عنكم إلا بزوال التكليف جملة، ولا يتغير حال هذه الشريعة في المستقبل، فأما شرعنا فإنا علمنا دوامه اضطرارًا من دين النبي على وأنه لا نبي بعده، وكذلك تعلمه اليهود من ديننا لاختلاطهم بنا.

مسألة:

في جـواز النسخ ووقـــوعــــه في

ذهب جمهور العلماء إلى جواز النسخ ووقوعه في شريعتنا، وخالفهم شريعتنا أبو مسلم ابن بحر الأصفهاني من متأخري المعتزلة فقال: لم يقع النسخ في الشريعة. وهذا قول تردّه الأخبار ويدفعه الإجماع، ومعلوم من شرعنا حالُ القبلة ووجوب التوجه كان إلى بيت المقدس، ثم وجوب التوجه إلى البيت الحرام ونسخ التوجه إلى بيت المقدس، وقد كان الله -تعالى - أوجب في الحرام ونسخ التوجه إلى بيت المقدس، وقد كان الله -تعالى - أوجب في ابتداء الحروب أن يثبت الواحد للعشرة، ثم رخّص فيه | وأمر أن يثبت [قدرو] الواحد للاثنين، وكذلك أمر الله -تعالى - في الزانيين أن يؤذيا (262)، ثم نسخ ذلك بالجلد.

ورد النهي لم يكن نسخًا؛ لأنّ هذا معلوم بالأمر الأول. فإما أبو مسلم فإن كان يمتنع من الاسم ويقول: إني عرفت بالأمر الأول أنه لا يثبت ولا يدوم إلا ما دام الفعل مصلحة لي، فإذا تغيرت المصلحة وورد النهي لم يكن نسخًا؛ لأنّ هذا معلوم بالأمر الأول. فإن قال هذا معلوم بالأمر الأول. فإن قال هذا المعلوم بالأمر الأول. فإن قال هذا المعلوم بالأمر الأول.

فالخلاف معه في الاسم، ويلزمه ألَّا يجعل شرعنا ناسخًا لشرع من تقدم. فأما أن يمنع من ورود النهي عقيب ورود الأمر فالخلاف معه في المعنى، وما قدمناه من الدلالة كافٍ في إبطال قوله.

(262) (ل): [يؤذيان].

(261) (ل): [طريق].

في جـــواز ورود النسخ في الأخبار

اختلف الناس في جواز ورود النسخ في الأخبار؛ فذهب كثير من أهل العلم (263) إلى المنع منه، وذهب الشيخ أبو عبد الله البصري (264) إلى أنَّ الأخبار كالأوامر والنواهي (265) في جواز ورود النسخ عليهما، وبه قال قاضي القضاة (266). وذكر الشريف أبو طالب الهاروني (267) - رحمه الله- أنّ فو ائد الأخبار على ضربين: منه ما لا يتغير؛ كالإخبار بقبح الظلم وحسن الإنعام ووجوب شكر المنعم ووجوب رد الوديعة، فهذا لا يجوز ورود النسخ عليه. ومنه ما يتغير، وهو أن يتضمن أحكامًا مستقبلة أو أحكامًا ماضية، وكلاهما يدخل النسخ على الإخبار به (268). والدليل على ذلـك أنَّ المخبَر إذا تغير حاله جاز أن يُتعبد المكلف بأن يخبَر عنه بما يُعبِّر عن حاله ويُنهي عما تقدم تعبُّده من الإخبار عنه بخلاف ما صار إليه، كما أن المأمور به إذا تغير حاله في باب المصلحة جاز أن يُتعبد المكلف بنهيه بعد أن كان مأمورًا بمثله. بيان هذا أن زيدًا إذا كان مؤمنًا جاز أن ير د التعبد بالإخبار عنه، فإن تغير حالـه وصار كافرًا جاز ورود التعبد بالنهي عـن الإخبار بكونه مؤمنًا والتعبد بالإخبار بكونه كافرًا؛ فيكون الخبر الثاني ناسخًا للأول. وليس الخلاف في أن يخبر الله -تعالى- أن زيدًا كفر ثم يقول بعد ذلك: إنه لم يكفر؛ لأنَّ هذا ليس بنسخ، وإنما هو تكذيب للخبر الأول، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

^{(263) =} أبو على وأبو هاشم. انظر: العسكري، الفروق: 48؛ الهاروني، المجزى: 1/ 390.

⁽²⁶⁴⁾ انظر: العسكري، الفروق: 48-49؛ الهاروني، الجوامع: 20/ ظ؛ والهاروني، المجزي: 1/ 390، دون التفصيل المذكور: أنها كالأوامر والنواهي ... إلخ.

^{(265) (}ل): [والنواحي]. (266) انظر: البصري، المعتمد: 1/ 419.

^{(267) (}ل): [الهروي].

⁽²⁶⁸⁾ لم نجد هذا التفصيل في كتابي الهاروني. انظر: البصري، المعتمد: 1/ 419.

في نسخ الشيء قبل وقت فعله

مسالة:

[33/ظ]

ذهب كثير من العلماء إلى أن نسخ الشيء قبل وقت فعله لا يجوز وروده، وهو قول أكثر العراقيين (ودهب بعضهم إلى جواز ذلك.

والدليل على القول الأول أن وقوع النسخ قبل إمكان فعله يؤدي إلى أن يكون المأمور به هو المنهي عنه على وجه واحد؛ وذلك يؤدي إلى جواز البداء على الله، ولا يجوز أن يفعل الله -تعالى - ما يدلّ على أنه قد بدا له؛ فثبت أن ورود النسخ على هذا الحدّ غير جائز.

فأما الشبهة التي أدّت هذا القائل إلى تجويز النسخ قبل وقت الفعل = هو ما روي في قصة إبراهيم -عليه السلام- لما أمره الله بذبح ولده، فلما أضجعه وأخذ المدية ليذبحه نهي عنه. وهذا لا دلالة لهم فيه؛ لأنّ هذا ليس نسخ الشيء قبل فعله، وغير بعيد أيضًا أن يكون قد أُمر بما أتى به من أوائل الذبح، لا بالذبح نفسه.

في نسخ الشيء قبل فعله

فصل:

من الناس من ظنّ أن النسخ قبل وقت الفعل يجري مجرى النسخ قبل الفعل؛ فمنع منه. وهذا غلط؛ لأنّ النسخ قبل الفعل جائز. والدليل عليه أنّ المكلف إذا تُعبِّد بفعل من الأفعال لتعلق مصلحته به، شم علم الباري مسبحانه – أن مصلحته قد تغيّرت في ذلك وصارت مفسدة = وجب أن يرفع الحكيم تكليف ذلك الفعل عنه، سواء كان المكلف قد أطاع في ذلك أو عصى؛ إذ النسخ موقوف على مصالح المكلفين، لا على طاعاتهم ومعاصيهم.

⁽²⁶⁹⁾ انظر: الجصاص، الفصول: 2/ 229-230.

مسالة:

ف الزيادة في الحكم هل تقتضى النسخ أم

[,/34]

اختلف العلماء في الزيادة في الحكم هل تقتضى نسخ المزيد عليه أم لا؛ فقال بعضهم (270): الزيادة في الحكم لا توجب نسخ المزيد عليه بكل حال.

ولم يذهب إلى هذا القول من له تحصيل من العلماء. وقال بعضهم: إن أفاد النصّ الأول خلاف ما أفادته الزيادة من جهة دليل الخطاب أو الشرط المتصل بالنصّ = كانت الزيادة نسخًا، مثل أن يقول: ليس في كبار الغنم زكاة، ثم يقول: ولا في صغار الغنم زكاة، فهذا نسخ؛ لأنَّ النصَّ الأول أفاد

نفي الزكاة عن الكبار بنطقه وأفاد إيجاب الزكاة في الصغار بدليله، | والنص الثاني أفاد نفي الزكاة في الصغار وقد أفاد الأول إيجابه بدليله. وإلى هذا القول ذهبت طائفة من أصحاب الشافعي وأكثر القائلين بدليل الخطاب. وفصل بعضهم أحوال الزيادة فقال: إن غيرت حكم المزيد أوجبت النسخ، وإن لم تغير حكم المزيد عليه لم توجب النسخ. وإلى هذا ذهب الكرخي(271)، ونصره الشيخ أبو عبد الله(272)، وزاد قاضي القضاة (273) على هذا ففصل أحوال التغيير فقال: إن كانت الزيادة تغير حكم المزيد عليه على وجه لو فعل المزيد عليه من دون هذه الزيادة كان كلا فعل ووجب استئنافه= فإنّ هذه الزيادة توجب النسخ، فإن كان لا يغير حكم المزيد عليه على وجه يصير وجوده كعدمه، وإنما يوجب ضمّ هذه الزيادة إليه= فإنه لا یکون نسخًا.

18

(270) انظر: الشيرازي، الشرح: 1/ 519.

⁽²⁷¹⁾ انظر: البصري، المعتمد: 1/ 437.

⁽²⁷²⁾ انظر: الهارون، المجزي: 2/ 50؛ الهارون، الجوامع: 23/و.

⁽²⁷³⁾ انظر: البصري، المعتمد: 1/ 438.

فحصل من هذه الجملة أن أبا علي وأبا هاشم (274) لم يجعلا الزيادة نسخًا وإن غيرت حكم المزيد عليه، وإنما جعلا الزيادة تكليفًا آخر مضمومًا إلى الحكم الأول، فهذا كإيجاب عبادة بعد إيجاب أخرى. وقال الباقون: الزيادة في النصّ نسخ، ثم اختلفوا؛ فاعتبر من لا تحصيل له مجرد الزيادة، واعتبر الكرخي زيادة مخصوصة، وهي أن تكون مغيِّرة لحكم المزيد عليه، واعتبر قاضي القضاة تغييرًا مخصوصًا، وهو أن يجعل وجود المزيد عليه من دون الزيادة كلا وجود. فعلى هذا إذا أوجب الله –تعالى – عبادة هي صلاة، ثم أوجب صوم يوم أو صدقة صاع من تمر = لم يكن الثاني نسخًا عند الجميع؛ لأنّ الأمر الثاني تعلق بغير ما تعلق به الأمر الأول، فلا يوجب النسخ.

فأما إن أوجب الله -تعالى - خمس صلوات في اليوم والليلة، ثم زاد عليه م صلاة سادسة = فعلى مذهب من اعتبر مجرد الزيادة فقط جعله اسخًا للصلوات الخمس، وعلى قول الكرخي وقاضي القضاة ليس بنسخ؛ لأنّ الصلاة السادسة لم تُغيّر حكم الصلوات الخمس (275)، وإنما أوجبت ضمّ السادسة إليها، فهي كإيجاب عبادة أخرى من غير جنس الصلاة.

| فأما إن أوجب الله -تعالى- على شارب الخمر جلد أربعين، ثم زاد اله (اله الله على عليه عشرًا فجعله خمسين = اختلفوا فيه أيضًا؛ فقال الكرخي: زيادة العشر عليه الأربعين ناسخة للأربعين؛ لأنّها زيادة غيّرت حكم المزيد عليه، ألا

مجاوزته، وكان قبل هذه الزيادة الأربعين كل حدّ الشارب والآن هو بعض حدّه. وقال قاضي القضاة: ليست هذه الزيادة بناسخة؛ لأنها وإن غيّرت حكم

ترى أنه كان يجب من قبل هذه الزيادة الاقتصار على الأربعين والآن تجب

⁽²⁷⁴⁾ لم يذكر قولهما في أول المسألة. انظر: الهاروني، المجزي: 2/ 50.

^{(275) (}ل): [الخمسة].

المزيد عليه على ما ذكره الكرخي، إلا أنها لم تجعل وجوده كعدمه، ألا ترى أنه لو أتى بالأربعين من دون هذه الزيادة ثبت حكم الأربعين، ولم يكن وجوده كعدمه، بل وجب ضمّ العشرة إليه فقط ولم يجب استئناف الأربعين.

فأما إن أوجب الله على المكلف ركعتين، ثم زاد عليه ركعة أخرى بتسليمة واحدة = فإن هذا يوجب النسخ عند الكلّ: أما على قول من اعتبر مجرد الزيادة فلا شبهة، وأما على قول الكرخي فظاهر؛ لأنها زيادة مغيرة لحكم المزيد عليه، وأما على قول قاضي القضاة فلأنها زيادة غيرت حكم المزيد عليه على وجه لو أتى بالمزيد عليه من دونها = كان وجوده كعدمه، ألا ترى أنه لو اقتصر (276) على ركعتين من دون الثالثة وجب عليه استئنافها ليأتي بثلاث ركعات؛ فلذلك كانت الزيادة ناسخة، وفارقت (277) زيادة العشرة على الأربعين في حدّ الشارب.

قال قاضي القضاة -رحمه الله-: ولو خيّر الله المكلف بين شيئين، ثم زاد عليه ثالثًا فخيّره فيهما وفي هذا الثالث= كان ذلك نسخًا؛ لأنّه كان قبل هذه الزيادة يحرم عليه تركهما إلى ثالث، والآن يجوز ترك كل واحد منهما إلى ثالث، فكان زيادة الثالث نسخًا.

والدليل على أن الزيادة بمجردها لا توجب النسخ أنّ هذه الزيادة إذا لم تغير حكم المزيد عليه صارت كعبادة أخرى فلا توجب النسخ، | ألا ترى أنه لو أوجب صوم يوم، ثم أوجب صدقة صاع= لم يكن إيجاب الصدقة ناسخًا لإيجاب الصوم؛ لمّا لم يُغيّر حكمه؛ فكذلك هذا، ولأنّ النسخ يكون مع المنافاة، ولا منافاة بين إيجاب الصوم والصلاة.

(277) (ل): [وفارق].

15

(276) (ل): [اقتصري].

[4/35]

وأما الدليل على أن الزيادة المغيِّرة توجب النسخ فهو أن هذه الزيادة أخرجت المزيد عليه من كونه مجزئًا في باب العبادة، فوجب أن يكون ذلك نسخًا؛ لأنّ معنى النسخ موجود فيه، يبين (872) ذلك أنّ حدّ القاذف إذا كان ثمانين فإنه يجوز الاقتصار عليه ويكون حدًّا، فإذا ورد فيه زيادة عشرين خرج الثمانون عن كونه حدًّا يجوز الاقتصار عليه، وصار كإيجاب حد آخر عليه من غير نوع الجلد.

في النقصان من أجرزاء العبادة

فصل:

وأما النقصان من أجزاء العبادة وشروطها فلا شبهة في أن ما نقص قد وشروطها نسخ، ولا خلاف فيه بين المحصلين، وهل يوجب ذلك نسخ الباقي أم لا اختلفوا فيه؛ فقال بعضهم: إن كان النقص في شروط العبادة فلا يوجب ذلك نسخ العبادة، وإن كان في أجزائها فإنه يوجب نسخها. وقال بعضهم: ليس النقص بناسخ للعبادة سواء كان النقص في شروطها أو في أجزائها؛ وعلى هذا قالوا: أوجب الله -تعالى - التوجه إلى بيت المقدس في الصلاة، ثم نسخ التوجه إليها بوجوب التوجه إلى البيت الحرام ولم يكن ذلك نسخًا للصلاة، وإلى هذا ذهب قاضي القضاة (و27) ونصره بأنّ الشرط تابع للمشروط، فنسخه (080) لا يوجب نسخ المتبوع.

وأما إذا أوجب الله -تعالى- ركعتين ثم نسخ ركعة منها لم يوجب ذلك نسخ الركعة الثانية؛ لأنّ معنى النسخ فيها غير ثابت، ألا ترى أنه يأتي المكلف بهذه الركعة مفردة كما كان يأتي بها مضافة إلى الأخرى، فلم يتغير حكمها.

⁽²⁷⁹⁾ قارن: البصري، المعتمد: 1/ 447–448.

^{(278) (}ل): [بين].

^{(280) (}ل): [بنسخه].

مسالة:

في جواز النسخ بما هو أشق

[35] ظ]

والدليل على صحة القول الأول | أنّ التعبد بالنسخ موقوف على المصالح، ولا يمتنع أن تتعلق مصلحة المكلفين بأن ينقلوا في المستقبل عن الأخف إلى الأشق، ويكون المعلوم من حالهم أنهم لو بقوا على ما هم عليه من التمسك بالأخف= أدى ذلك إلى مفسدة، وإذا كان ذلك غير ممتنع جاز ورود التعبد بالنسخ. يبين صحة هذا أنّ التعبد بالناسخ يجري مجرى ابتداء التعبد، وابتداء التعبد كان يجوز بهذا الأشق الأثقل؛ فكذلك النسخ به، وقد خيّر الله -تعالى - في أول الشرع بين الصوم والفدية ثم حتّم عليه الصوم، وكذلك أوجب على الزانيين الحبس في البيوت ثم نسخه بالجلد والرجم، وهذا نسخ الأخف الأسهل بالأشق الأصعب، ومن بالجلد والرجم، وهذا نسخ الأخف الأسهل بالأشق الأصعب، ومن ينقله إلى ما هو أخفّ منه، وقد على مصلحة (دقاي ما هو أشق عليه؛ بحسب ما يراه من المصلحة، وعلى هذا تدبير الطبيب للمريض: فتارة ينقله إلى الأسهل، وتارة إلى الأصعب.

^{(281) =} منهم أبو عبد الله البصري. انظر: الهاروني، المجزي: 2/ 398.

⁽²⁸²⁾ انظر: الشافعي، الرسالة: 2/ 288.

^{(283) (}ل): [المصلحة].

-- النص المعتنى به

في سخ العبادة لا إلى بدل

مسالة،

اختلف الناس في جواز نسخ العبادة لا إلى بدل؛ فقال الجمهور: يجوز نسخها إلى بدل وإلى غير بدل. وقال بعضهم: لا يحسن نسخ العبادة إلا إلى بدل. وهذا قول فاسد؛ والقائل به لا يخلو: إما أن يمنع تسميته نسخًا، أو يمنع من حسن التعبد به. وكلا الوجهين ظاهر الفساد؛ أما التسمية فالنسخ هـ والإزالة، وذلك لا يقتضي إزالته إلى بدل، وأما حسن ورود التعبد به فغير ممتنع في العقل أن يكون الفعل مصلحة في وقت ويصير مثله مفسدة في المستقبل من غير أن يقوم مقامه فعل آخر؛ على أنَّ الله -تعالى- قد أمر في أول مبعث النبي -عليه السلام- بتقديم الصدقة على نجوى رسول الله -صلى الله عليه-، ثم نسخ الوجوب ولم يقم غيره مقامه.

في نسخ الكتاب بالسنة المقطوع بها

[36]

مسألة:

اتفق العلماء على حسن نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة، واختلفوا في جواز نسخ الكتاب بالسنة المقطوع بها؛ فذهب جمهور العلماء (284) إلى ا جوازه، وامتنع من ذلك بعضهم.

والدليل على قول الجمهور أنَّ السنة المقطوع بها دليل يوجب العلم، فصحّ نسخ الكتاب به كما جاز نسخ الكتاب بالكتاب، ولا معنى للفرق بين الكتاب والسنة بأنّ الكتاب يختصّ بمزية لا تشاركه السنة فيها(285) - يعني الاعجاز -؛ لأنّ هذه المزية لمَّا لم تمنع أن تكون السنة مشاركة للكتاب

^{(284) =} قال به شيوخ المعتزلة. انظر: الهاروني، المجزي: 1/ 410.

^{(285) (}ل): [فه].

- (278 - النص المعتنى به --

في كونها دلالة يقطع بها ويكفر رادها ويعظم خطؤه= فكذلك لا يمنع أن تشاركه في جواز وقوع النسخ به.

فصل:

3

12

في نسخ السنة بالكتاب

واختلفوا في جواز نسخ السنة بالكتاب؛ فذهب العلماء بأجمعهم إلى جوازه، وحكي عن بعضهم أنه لا تنسخ السنة إلا بسنة مثلها، وهو منصوص للشافعي (385). والدليل على فساده أنّ الكتاب حجة شرعية مقطوع بها، فجاز أن يثبت به نسخ السنة، وليس المانع من ذلك على قول الشافعي معنى يرجع إلى القدرة أو إلى الحكمة، ولكن الله -تعالى - جعل رسوله مبينًا للكتاب فقال: ﴿لتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ (787) مَا ثُرِّلَ إِلَيْمٍ مُ (388)، فلا يجوز أن يكون قوله منسوخًا (682) بالكتاب. وهذا خطأ منه؛ لأنّ البيان يختلف: فتارة يكون بأن يعرفنا أنّ الحكم لازم دائم، وتارة بأن يعرفنا أنه زائل في المستقبل.

فصل:

في النسخ بأخبار الآحاد

ذهب جمهور العلماء إلى أنّ النسخ بأخبار الآحاد لا يجوز؛ <لا> لأنّ العقل يمنع منه، ولكن لأنّ الدليل الشرعي قد دلّ على المنع منه. وفرق قاضي القضاة بين التخصيص والنسخ؛ فجوّز التخصيص بأخبار الآحاد ومنع النسخ <بها>، وأحال بالفرق على إجماع الصحابة. ويمكن أن يذكر في الفرق بين التخصيص والنسخ أن النسخ يرفع حكم اللفظ رأسًا، والتخصيص استعمال اللفظ على مجازه دون حقيقته، فافترقا.

^{(287) (}ل): [لهم].

⁽²⁸⁶⁾ انظر: الشافعي، الرسالة: 2/ 297.

^{(289) (}ل): [منسوخ].

⁽²⁸⁸⁾ سورة النحل: 44.

في نسخ الكتـاب والسـنة بالقيـاس الجلي

مسالة:

ذهب بعض المتأخرين إلى جواز نسخ الكتاب والسنة بقياس جلي. والدليل على فساد قوله أنّ من صحة القياس ألَّا يدفعه نصُّ ولا ينافيه، فإذا استعمل في موضع يؤدي استعماله فيه إلى رفع حكم النصِّ = كان القياس فاسدًا، والقياس الفاسد لا يتعلق به حكم.

في نسخ الكتاب والسنة بالإجماع

مسألة:

6

[36/ظ]

كان عيسى بن أبان يذهب إلى جواز النسخ بالإجماع، وذهب جمهور العلماء إلى خلافه؛ والدليل على قولهم أنّ الإجماع لا يصدر عن تبخيت وتقليد، بل يصدر عن دليل، والدليل هو الكتاب والسنة والقياس، فإن صدر عن الكتاب والسنة ، وإن صدر عن قياس فقد بيّنا أنه لا يجوز إثبات النسخ بالقياس.

في قول الصحابي بالنسخ

فصل:

12

كان الشيخ أبو عبد الله (٥٩٥) يذهب إلى أنّ الصحابي إذا قال: نُسخ كيت وكيت، وجب قبوله وجرى ذلك مجرى سائر ما يرويه، وإذا قال: نَسخ كذا حكم كذا، لم يلزم قبوله، وجاز النظر في أن ما وصفه بأنه ناسخ للحكم = هل يجوز أن يكون ناسخًا له أو غير ناسخ. وفي العلماء من ذهب إلى أنّه لا فرق بين قول الصحابي: نُسخ كذا ويسكت عنه، وبين قوله: نُسخ كذا بكذا.

⁽²⁹⁰⁾ انظر: الهاروني، الجوامع: 24/ و؛ الهاروني، المجزي: 2/ 76.

والدليل على صحة قول الشيخ أبي عبد الله أنّ قول الصحابي: نُسخ كنذا، مطلِقًا روايته (1921)، فيجب قبول روايته في هذا كما وجب قبول روايته في سائر المواضع، وكما لو روى التاريخ وجب قبول قوله؛ كذلك هذا. وأما إذا قال: نَسخ كذا كذا، فظاهر هذا ليس بإخبار ولا رواية، وإنما هو فتوى ومذهب وإخبار عن اجتهاده واعتقاده؛ فلا يلزم قبوله. وليس كذلك إذا قال: الرسول -صلى الله عليه - نسخ كذا؛ لأنه يجب قبول قوله بكل حال، ومخالفة فتوى الصحابي تجوز ومخالفة قول الرسول لا تجوز.

مسألة:

في النسخ بفحوى القول وفي نسخ فحوى القول بنسخ المنطوق

اختلفوا في جواز النسخ بفحوى القول؛ فجوزه العلماء بأسرهم، ومنع منه بعضهم. ومثاله: أنّ الله لو أمر بضرب زيد، ثم نهى بعد ذلك عن أن يقال له: أف؛ لصار قوله: لا تقل له أف، ناسخًا للأمر بالضرب؛ لامتناع أن يكون المكلف مأمورًا بالضرب ممنوعًا من التأفيف.

12

واختلفوا في نسخ فحوى القول بنسخ المنطوق؛ فمنع منه قوم، وجوزه آخرون. واختلف قول قاضي القضاة فيه: فتارة منع منه، وأخرى جوّزه (292).

/و] ومثال المسألة قوله -سبحانه-: ﴿فَلَا (293) | نَقُلُ لَمُكَا أُفِّ ﴾ (294)، فأفاد هذا اللفظ بصريحه المنع من التأفيف ودلّ بمفهومه على المنع من الضرب، فلو نسخ الله -تعالى- المنع من التأفيف لأوجب ذلك نسخ المنع من الضرب على أحد قولي قاضي القضاة؛ لأن نسخ المتبوع يوجب نسخ التابع، والمنع من الضرب من الضرب معلوم من المنع من التأفيف فهو تبع له، وعلى قوله الآخر نسخُ

^{(291) (}ل): [رواية]. (292) انظر: البصري، المعتمد: 1/ 437.

^{(293) (}ل): [ولا]. (294) سورة الإسراء: 23.

التأفيف لا يمنع من بقاء حكم المنع من الضرب؛ لأنه لا يمتنع أن تتعلق المصلحة بالمنع من ضربه مع جواز التأفيف. فأما نسخ المنع من الضرب مع ثبوت حكم المنع من التأفيف= فلا يجوز؛ لأنه يؤدي إلى المناقضة. والغرض بذكر هذا المثال إيضاح المسألة لا بيان حكم المثال؛ لأنّ المنع من ضرب الوالدين عقلى فلا يجوز نسخه، إلا أن يكونا مخالفين لدين الابن، وفيه كلام ليس هذا موضعه.

في العموميـن إذا تعارضا وأحدهما

مسألة:

العمو مان (295) إذا تعارضا وأحدهما ينفى كل ما يثبته الآخر: فإما أن ينفي كل ما يثبته يكونا معلومين، أو مظنونين، فإن كانا معلومين: فإما أن يعلم التاريخ بينهما الأخر فكون المتأخر ناسخًا للمتقدم أيهما كان، وإن لم يعلم التاريخ: فإما أن مقة ن بأحدهما ترجيح يقدم لأجله على الآخر ويؤخذ به، أو يقال: إن الحكم فيه على التخيير. وقد قال بعض العلماء: إنه يطرح أحدهما. وما ذكر ناه أولى؛ لأنه ليس أحدهما بأن يطرح بأولى من الآخر، بل إن كان مع أحدهما ترجيح فهو بالاستعمال أولي.

> [و أما المظنونان](296) فقد قال بعض العلماء فيه: إنهما يطرحان. وأنا 15 أقول فيهما ما قاله العلماء في المعلومين.

في طرق معرفة الحكم المنسوخ

فصل:

واعلم أن الطريق إلى معرفة كون الحكم منسوخًا أحد شيئين: إما اللفظ، أو التاريخ، فأما اللفظ فقد يتناول الناسخ، مثل أن يقول صاحب

^{(296) (}ل): [فأما المظنونين]. (295) (ل): [العمومين].

الشريعة: نَسخ صوم رمضان صومَ عاشوراء، و: نَسخت الزكاة كلَّ صدقة. وقد يتناول المنسوخ، مثل أن يقول: هذه العبادة منسوخة أو زائلة عنكم.

[37]ظ]

وأما التاريخ فهو طريق إلى معرفة كون الحكم منسوخًا بشرط التنافي، |
فإذا وجدنا حكمين متنافيين وأحدهما متأخر = حكمنا بأنّ المتأخر ناسخ.
فأما الطريق إلى معرفة التاريخ فأحد أشياء منها: أن يكون اللفظ نفسه
ينبئ عن التاريخ، كقوله -عليه السلام-: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور
فزوروها» (297) و: «كنت نهيتكم عن الشرب في الأوعية ألا فاشربوا غير
ألّا تسكروا» (1893). ومنها: أن يكون الحكم نفسه ينبئ عن التقدم، مثل
أن يكون أحد الحكمين عقليًّا والآخر شرعيًّا، فيعلم أن الحكم الشرعي
و متأخر. ومنها: أن يعلم أن أحد الحكمين كان في أول الإسلام والآخر فيما
بعد. ومنها: أن ينقل أحد الحكمين في غزاة والآخر (299) حقى> غزاة أخرى



⁽²⁹⁷⁾ انظر: القشيري، المسند: كتاب الجنائز - باب استئذان النبي ﷺ ربه -عز وجل - في زيارة قرر أمه.

⁽²⁹⁸⁾ انظر: القشيري، المسند: كتاب الأضاحي- باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحى؛ أبو داود، السنن: كتاب الأشربة- باب في الأوعية.

^{(299) (}ل): [والأخرى].

- النص المعتنى به

الخلاف في الأخبار:

في حد الخبر

فصل:

حد الخبر (300): ما يتأتى فيه التصديق والتكذيب. ويفارق الأمر والنهى وسائر أقسام الكلام بهذا؛ لأنّ من قال: دخل زيد الدار، على وجه الخبر= تأتمي فيه التصديق والتكذيب، وإذا قال: ادخل يا زيد الدار، لم يتأت فيه التصديق والتكذيب. ولا يلزم على هذا الحد إذا قال لنبي ومتنبئ أو لصادق وكاذب: صدقتما أو كذبتما= أن هذا خبر ولا يصح فيه التصديق والتكذيب؟ وذلك لأنّ من أصحابنا (301) من قال: إن هذا الخبر كذب، فعلى هذا القول قد دخل تحت الحد، ومن قال من أصحابنا: إنه ليس بكذب، فجوابه عنه: أنى حددتُ (302) فقلت: ما يتأتى فيه التصديق والتكذيب، وإنما الكلام في أنه هل يحسن تصديقه أو تكذيبه. يبين هذا أن من قال لصادق: كذبت، فإنه لا يحسن منه التكذيب، وإن كان لا يقال في اللغة: غلط ووضع التكذيب 12 في غير موضعه، كما يقال له إذا أمره واحد بدخول الدار فقال له: كذبت.

في أن الخبر من أقسام الكلام، وأنه لا يتناول

والدلالة

فصل:

و لا شبهة أنَّ الخبر من أقسام الكلام، وإطلاق الخبر لا يتناول الإشارة الإشارة والكتابة 15 والكتابة والدلالة؛ لأنّ إطلاق اسم الخبر لا يفهم منه إلا القول.

في قسمة الخبر إلى تواتر وآحاد

فصل:

و الأخيار على ضربين: تواتر، وآحاد، فالتواتر: كل خبر زاد عدد المخبرين 18 فيه على أربعة وأخبروا عما علموه ضرورة. والأحاد: ما كان دونه.

⁽³⁰⁰⁾ انظر: عبد الجبار، المغنى: 15/ 319-322.

^{(301) =} أبو على وأبو عبد الله البصري. انظر: عبد الجبار، المغنى: 15/ 321.

^{(302) (}ل): [حردت].

[38]

في أخبار التواتر هل تفيد العلم أم لا؟

واختلف الناس في أخبار التواتر هل توجب العلم أو لا؛ فذهب عامة العلماء وجمهورهم إلى أنّ أخبار (٥٥٥) حالتواتر> طريق للعلم. وذهب بعض المسلمين وكثير من الملحدة إلى أن أخبار التواتر لا يصح الاستدلال بها على صحة مخبرها، وأنها لا تؤدي إلى العلم. وزعمت طائفة تدعى السمنية أنه لا طريق للعلم إلا المحسوسات المدركات فقط.

وأنت إذا رجعت إلى نفسك فوجدتها ساكنة إلى أن في الدنيا مكة وبغداد وخراسان مع أنك لم تشاهدها، كسكون نفسك إلى ما شاهدته = علمت فساد قول من امتنع من ذلك؛ على أنه لا فرق بين هـؤلاء القوم وبين من زعـم أن المشاهدات لا توجب العلم؛ لأن الطريقة التي بها نبطل قول من جحد المشاهدات بمثلها نبطل قول هذه الفرقة الأخرى.

وحكي أن أبا هاشم حضره سوفسطائي وسمني فقال للسوفسطائي (304): ما تقول لو خيّرت بين ذرة وبقرة أكنت تختار البقر على الذرة أم كنت تختار الـذرة؟ فقال: كنت أختار الـذرة، فقال: جوِّز أن تكون هي البقرة وإنما اشتبهت عليك. وقال للسمني: ما تقول لو قصدت خراسان أكنت تخرج على طريق الشام؟ فقال: لا، بل كنت أقصد الجهة التي يقصدها الناس، فقال: جوِّز أن تكون الجهة الأخرى هي جهة خراسان وأن الناس على خطأ فعه. فانقطعا جمعًا.

(303) (ل): [الأخبار].

^{(304) (}ل): [السوفسطائي].

- النص المعتنى به

في العلم الحاصل عن طريق التواتب

فصل:

هل هو ضروري إذا ثبت أن الأخبار المستفيضة المنقولة بطريق التواتر توجب العلم، فهل أم مكتسب؟ ذلك العلم الحاصل بمخبرها ضروري أم مكتسب، اختلف فيه العلماء؛ فذهب كثير منهم إلى أنه ضروري، وهو قول عامة متكلمينا(305). ومنهم من ذهب إلى أنه مكتسب، وإليه ذهب أبو القاسم البلخي وغيره من البغداديين.

> والدليل على صحة القول الأول أن أمارة العلم الضروري قد حصلت في هذا العلم، وهو أن العالم به لا يمكنه دفعه عن نفسه بشك وشبهة ترد عليه، ألا ترى أن من لم يشاهد مكة وحكم بكونها(306)= فإنه لا يخرج عن كونه عالمًا مها بشك ولا شبهة.

واستدل أبو القاسم البلخي بما حرره قاضي القضاة، وهو أنَّ أمارة | العلم المكتسب قد حصلت في هذا العلم؛ لأنَّ معنى قولنا: استدلال، هو ترتيب علوم يتوصل به إلى علم آخر، والعلم الحاصل بالتواتر هذا سبيله؛ لأنه مو قوف على ترتيب علوم لولاه لما حصل، وهو علمنا بأن المخبر لم يخبر عن رأيه، بل أخبر عما لا لبس فيه، وأنه لا داعي لـه إلى الكذب؛ إذ لو كان له داعي لظهر، ونعلم أنه لم يتعمد الكذب؛ لفقد الداعي، ونعلم أنه

> قـال قاضــي القضاة: شـيوخنا -رحمهــم الله- وإن كانوا قد ذهبـوا إلى أنَّ العلم بمخبَر الأخبار المتواترة ضروري= فإنهم لا يختلفون في أنه لو لم

لا يجوِّز كونه كذبًا وإن لم يتعمده؛ لعلمنا بظهوره وارتفاع اللبس فيه. فإذا

فسد كونه كذبًا ثبت كونه صدقًا؛ إذ لا فاصل بينهما.

[38/ظ]

⁽³⁰⁵⁾ راجع: الزركشي، البحر: 4/ 239.

⁽³⁰⁶⁾ أي بأنها كائنة. فليس في الكلام نقص.

-(286)------- النص المعتنى به --

يكن ضروريًّا أمكن الاستدلال على مخبرها، وأن اكتساب العلم بالنظر فيها صحيح. والدليل على صحة ذلك أن عدد المخبرين إذا بلغ في الكثرة حدًّا مخصوصًا، وهو أنه لا يجوز على مثلهم التواطؤ ولا ما يجري مجرى التواطؤ، بأن ننظر فنقول: إن هؤلاء مع كثرتهم واختلاف آرائهم وافتراق أهوائهم وتباين دواعيهم = لا يتفقون على كذب لا لغرض، وذلك الغرض لا يكاد يخفى إلا عند القلّة، فأما مع كثرة المخبرين فإنه يشيع ويظهر ولا يخفى.

فصل:

في شروط حصول العلم بمخبر

الأخبار

ذهب أبو القاسم البلخي (٥٥٠) ومن تابعه من البغداديين إلى أنّ العلم وبمخبر الأخبار حصوله مشروط بشرطين: أحدهما: أن يبلغ عدد المخبرين كثرة لا يجوز عليهم التواطؤ ولا ما يجري مجرى التواطؤ. والثاني: أن يخبروا عما علموه ضرورة. أما الشرط الأول فلأنا لو جوزنا عليهم الاشتراك في الكذب لما كان إلا لداعي، ولا داعي إلى اجتماعهم على الكذب إلا التواطؤ، والتواطؤ لا يستمر إلا عند القلة. حوأما> الشرط (٥٥٥) الثاني فلأن المسلمين مع كثرتهم يخبرون اليهود بأنّ محمدًا -صلى الله عليه- رسول الله ولا يقع لليهود العلم بهذا الخبر، إوإذا أخبروهم بأن في عليه- رسول الله ولا يقع لليهود العلم بهذا الخبر، إوإذا أخبروهم بأن في

[39]و

أخبروا عما شـاهدوه أو علمـوه ضرورة، وفي الموضـع الآخر أخبروا عما ... 8 علموه استدلالًا، فأوجب الأولُ العلمَ دون الثاني.

الدنيا مكة أو المدينة وقع لهم العلم به. والفرق بينهما أن في أحد الموضعين

⁽³⁰⁷⁾ انظر: البلخي، المقالات: 285-286.

^{(308) (}ل): [والشرط].

في أنه لا بند من اطراد حصول

فصل:

كل عدد وقع العلم بمخبَرهم لعاقل فإنه لا بدّ أن يقع العلم بخبرهم لكل العلم عن عدد او عاقل، وكل جماعة وقع العلم بخبرهم فلا بدّ أن يقع العلم بخبر كل جماعة شاركتهم في عددهم ووصفهم؛ أما على طريقة أبي القاسم البلخي فلأن العلم إنما وقع بخبرهم لاختصاصهم بشروط معلومة، فكلُّ من اختص بهذه الشروط وجب أن يقع العلم بخبرهم، وهذا كالدلالة أنه إذا كان النظر فيها على الوجه الذي تدل= يوجب العلم ويؤدي إليه، وكذلك حال كل ناظر فيه. وأما على طريقة شيوخنا البصريين (309) فبلأنَّ العلم الحاصل بمخبر الأخبار المتواترة ضروري، وهو من جهة الله -تعالى- يفعله عند سبب وهو سماع الأخبار، وأجرى العادة بألَّا تختلف.

هل يشترط عدد معين لحصول

الأخبار أم لا؟

فصل:

قد ثبت بما بيَّنا من قبل أن الجمع العظيم يقع العلم بخبرهم إذا أخبروا العلم بمخبر عما علموه ضرورة، ويثبت بما نبين من بعد أن خبر الواحد والاثنيز، والثلاثة والأربعة لا يوجب العلم. فأما تعيين (310) العدد الذي يقع العلم بخبرهم فقد اختلف فيه (311)؛ فاعتبر بعضهم أن يبلغو ا عشرين؛ لأنَّ الله -سبحانه-أمر هذا العدد بالثبات على الحرب. واعتبر بعضهم أن يبلغوا سبعين؛ لأنَّ موسى -عليه السلام- اختارهم للميقات لما ناجي ربه -تعالى-، ولا وجه لتخصيص السبعين إلا أن العلم لا يقع بخبر مَن دونهم. واعتبر بعضهم أن يبلغوا ثلاثمائة عدد من قاتل مع رسول الله -صلى الله عليه- يوم بدر.

⁽³⁰⁹⁾ انظر: عبد الجبار، المغنى: 15/ 368-371.

^{(310) (}ل): [يعتبر].

⁽³¹¹⁾ انظر: البلخي، المقالات: 286-828 عبد الجبار، المغنى: 15/ 376-381.

- (288) النص المتنى به ----

وهذه أقوال ضعيفة؛ أما اعتبار العشرين فلم يأمر الله -تعالى - بالثبات على الحرب لأجل أن أخبارهم توجب العلم بل لغرض (211 آخر، ألا ترى أنه نسخ هذا بالمائة، فلو كان ما ذكره صحيحًا لكان اعتبار المئة أولى. إوأما السبعون فلم يخترهم (313 موسى - عليه السلام - لهذا الغرض، ويجوز أن يكون هناك غرض آخر، وهو أن قومه اختاروا هذا العدد وقالوا: لا نقبل إلا منهم، أو كان هناك غرض آخر لم نعرفه لأنه لم ينقل. وأما اعتبار الثلاثمائة فلا وجه له؛ لأنّ أهل بدر زادوا على هذا العدد، فكان يجب [زيادة أربعين] (410 على الثلاثمائة.

وأما أصحابنا (150 فإنهم قطعوا على أنّ الأربعة لا يقع العلم بخبرهم؛ لأنّه لو وقع العلم بخبر أربعة لوقع العلم بخبر كل أربعة؛ لأنّ هذا مما لا تختلف فيه العادات، ولو كان كذلك لوجب إذا شهد عند الحاكم أربعة على رجل= أن يرجع الحاكم إلى نفسه فإن وقع العلم بصدقهم، وإلا حكم بأنهم كذبة أو فيهم كاذب، ومعلوم خلاف هذا، وأن الحاكم يجوز له قبول شهادة الأربعة (316) وإن لم يقع له العلم بصدقهم إذا غلب على ظنه صدقهم.

فصل:

فأما تواتر النصارى فإنما لم يوجب العلم مع كثرتهم واختلاف هممهم وتباعد ديارهم وتباين آرائهم = لأنّ تواترهم ينتهي إلى عدد قليل لا يقع العلم بخبرهم، ويجوَّز اتفاقهم على الكذب بتواطؤ وما يجري مجراه، وقد حكى أنّ يهوديًا قال لأبي إسحاق النصيبي في مجلس سيف الدولة:

15

في أن خبر النصارى لا يوجب العلم مع كثرتهم

[39/ظ]

^{(312) (}ل): [بالغرض]. ويوجد حبر تحت الألف، فكأنه صححها إلى اللام.

^{(313) (}ل): [يختارهم]. (314) (ل): [أربعين زيادة].

⁽³¹⁵⁾ انظر: عبد الجبار، المغني: 15/ 361–362. (316) (ل): [الأربع].

إنّ النصارى مع كثرتهم هم جمع لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد، ينقل خلفهم عن سلفهم أن عيسى قال لهم: أنا ابن الله، وأنه صُلب وقُتل، وأنتم تكذبونهم في الخبرين، فما بالكم لا يقع لكم العلم بخبرهم؟ فقال أبو إسحاق -رحمه الله-: إن هذا العدد بعينه ينقل خلفهم عن سلفهم أن عيسى كان يحيي الموتى ويبرئ الأكمه والأبرص، وأنتم تكذبونهم في هذا الخبر، فما بالكم لم يقع لكم العلم بخبرهم؟

ويشبه هذا الجواب في وقوعه موقع الصواب ما روي (317) أن يهوديًّا قال لعلي بن أبي طالب -عليه السلام-: ما بال أمة نبيكم | اختلفوا قبل أن يَبلى [40/و] كفنه؟ فقال علي بن أبي طالب: ما بال أمتكم اختلفت على نبيها في حياته قبل أن تجف أقدامها من عبور البحر. وقد نقلتُ الحكاية بالمعنى لا باللفظ.

هل يفيد اتفاق الصحابة على

فصل:

ذهب الشيخ أبو عبد الله (318) إلى أن الصحابة إذا اتفقت على العمل العمل العمل بمخب خبر بمخب خبر بمخبر خبر در حبر دل على أنّ الخبر كان متواترًا في الأصل معلومًا عندهم (319) على أنه متواترًا في الأخبار، وقد علم من عادة الصحابة خصوصًا أنهم كانوا لا يتفقون على موجب خبر من الأخبار إلا وهو معلوم عندهم. فأما ما كان طريقه الظنّ فإنه كان يقبله بعضهم دون بعض. ومن

أخبار الآحاد أيضًا (320).

أصحابنا من قال: إن هذه العادة غير معلومة من حال الصحابة، بل قد قبلوا

(319) (ل): [عندها].

⁽³¹⁷⁾ انظر: الأبي، النثر: 1/ 190.

⁽³¹⁸⁾ انظر: الهاروني، الجوامع: 25/ظ، بلفظة: «الصحابة»؛ الهاروني، المجزي: 2/ 118، بلفظة: «الأمة».

⁽³²⁰⁾ راجع: الزركشي، النكت: 2/ 291.

مسالة:

في جواز ورود التعبدبخبر الواحد

اختلفوا في جواز ورود التعبد بأخبار الآحاد في الأحكام الشرعية؛ فذهب أكثر العلماء (ادد) إلى جوازه. وذهب البعض إلى المنع من ذلك.

والدليل على جواز ورود التعبد به أنّ المانع من ذلك لا يخلو: إما أن يكون عقلًا أو شرعًا، ولا يمكن أن يقال: إن المانع منه العقل؛ لأنه قد تقرر في العقل حسن التجارة واحتمال مشقة السفر بغلبة ظن التاجر أنه يربح؛ ولذلك يقبح منه سلوك الطريق إذا غلب على ظنه أن فيه سبعًا (250) أو خوفًا (250) فالأحكام العقلية تتبع غلبة الظن لا تتبع العلم، فالمانع منه ليس هو العقل. ولا يجوز أن يكون المانع من ذلك الشرع؛ لأنه قد ورد الشرع بأحكام طريقها غلبة الظن، كجواز قبول شاهدين ووجوب الحكم به والتحرى في جهة القبلة ووقت الصلاة.

في التعبد بخبر الواحد هل ورد

في الشرع أم لا؟

اختلفوا في أنّ التعبد هل ورد بقبول خبر الواحد أم لا؛ فذهب أكثر الأمة إلى أن التعبد قد ورد به. ومنهم من ذهب إلى أن التعبد وإن كان جائزًا وروده من جهة العقل إلا أنه لم يرد في الشرع، وإلى هذا ذهب شيوخنا البغداديون (325) وأصحاب الظاهر (325).

مسألة:

12

⁽³²¹⁾ انظر: ابن متويه، المجموع: 4/ 105/ و.

^{(322) (}ل): [سبع].

^{(323) (}ل): [خوف].

⁽³²⁴⁾ انظر: البلخي، القبول: 65؛ البلخي، المقالات: 503. لكن أبا القاسم البلخي -وهو إمام البغدادين في زمنه- يقول بخبر الواحد.

⁽³²⁵⁾ قارن: ابن حزم، الإحكام: 1/ 108.

والدليل على صحة المذهب الأول إجماع الصحابة على العمل بموجب خبر الواحد من غير تنازع واختلاف بينهم؛ لأن أعيانهم قد ثبت عنهم العمل بموجب خبر الواحد وقبوله، وقد نقل عن الباقين السكوت عنهم والرضا، ولو كان فيهم مخالف لنقل خلافه.

في خبر الـواحـد هل يوجب العلم

مسالة:

اختلفوا في خبر الواحد هل يوجب العلم أو لا يوجبه؛ فذهب كثير من أم لا؟ العلماء إلى أنه لا يوجب، وهو قول شيوخنا المتكلمين. ومنهم من ذهب إلى أنه يوجب العلم، وهو قول بعض المتكلمين، وإليه ذهب أبو إسحاق النَّظّام (326)؛ ولكنه يشرط في ذلك مقارنة بعض الأسباب له، ويعني بذلك أن يخبره عن موت زيد واحدٌ وقد كان عليلًا قبل ذلك، ثم رأى السامع على باب داره جنازة، وسمع الواعية من داره.

والدليل على أن خبر الواحد لا يوجب العلم أنه لو وجب وقوع العلم لوجب وقوع عند كل خبر مثله؛ لأن العادة جارية في الأخبار أن ما يقتضي وقوع عند أمثاله؛ بدلالة أنه لو لم وقوع العلم عند شيء منها يقتضي وقوعه عند أمثاله؛ بدلالة أنه لو لم يكن كذلك لجاز أن يشترك اثنان في تواتر الخبر (327) عليهما من مخبر واحد فيقع العلم به لأحدهما دون الآخر، ولو جاز ذلك لجاز في رجلين يختلطان بالناس ويستمعان أخبار الدنيا والبلدان على حدٍّ واحدٍ فيقع لأحدهما العلم بكون البصرة في الدنيا، ولا يقع للآخر هذا العلم مع كونه كامل العقل، ولو جاز هذا لجاز أن يعيش الواحد بمصر سبعين سنة ولا

⁽³²⁶⁾ انظر: عبد الجبــار، المغنـي: 15/ 392، 398–1399 الهاروني، المجــزي: 2/ 83–844 البصري، المعتمد: 2/ 566.

^{(327) (}ل): [الخمر].

- النص المتنى به -

يقع له العلم بأن قريبًا منها موضعًا (328) يُسمّى القاهرة مع اختلاطه بالناس ومشاهدته من ينزل منها ويصعد إليها، وإذا ثبت أن هذا ممتنع فلو كان خبر الواحد يُوجب العلم لكان كل خبر واحد يوجب، ولو كان كذلك لكان أحـقّ الأخبار بوقوع العلم الضروري عنـده أخبار النبي -صلى الله عليه-، وفي علمنا بخلاف هذا دلالة على <أن> خبر الواحد لا يوجب العلم.

فصل:

أخبار التواتر يجب قبولها من كل موضع؛ لأنها توجب العلم، فهو حجة،

في خبري التواتر والآحـادهل يجب قبولهما في كل مورد أم لا؟ وأما أخبار الآحاد فإنها توجب غلبة الظن، فإن تضمنت ما يوجب العمل

وجب قبولها. وكان الشيخ أبو عبد الله (329) يمنع من قبول أخبار الآحاد في العقوبات؛ لأن الحدود تنتفي بالشبهة، وقبول خبر الواحد لا يَعرَى من شبهة، ولأنه من محظورات العقل فلا ننقله عنه إلى موجبات الشرع إلا | بدليل.

مسألة:

في خبر الواحد إذا عمل به أكثر الأمة هـل هـو حجة أم

[,/41]

ذهب عيسى بن أبان (330) إلى أنّ أكثر الأمّة إذا أخذوا بخبر واحد وعملوا على موجبه= كان ذلك الخبر حجة لا تجوز مخالفته. وعند جمهور العلماء أن ذلك ليس بحجة؛ لأنه قد ثبت أنَّ الحجة تتعلق بقبول جماعتهم دون بعضهم، وأن خلاف آحادهم يعتدبه على خلافهم، ولأنَّ الإجماع لا ينعقد مع مخالفة الواحد، وإذا ثبت هـ ذا لم يكن التعويل على قـول أكثرهم مع مخالفة بعضهم.

(328) (ل): [موضعٌ].

(329) انظر: الهاروني، المجزي: 2/ 293.

(330) انظر: البصري، المعتمد: 2/ 557.

18

12

- النص المعتنى به

في خمبر الـواحــد هل يُعمل به على

مسالة:

كان الشيخ أبو علي (((() ورحمه الله - يذهب إلى أن العمل إنما يجب انفراده أم لا؟ بخبر اثنين عن اثنين وكذلك أبدًا، دون الواحد، وأن خبر الواحد إذا لم ينضم إليه خبر ثاني أو ضربٌ من الاجتهاد والقياس = لا يجوز العمل به. وعند سائر العلماء القائلين بجواز العمل بخبر الواحد يجوز أن يعمل على خبر كل واحد على الانفراد إذا ورد بشر وطه.

والدليل على صحة المذهب الثاني إجماع الصحابة.

في قبول المراسيل

مسألة:

اختلفوا في قبول المراسيل، والمراسيل: أن يسمع زيد من عمرو عن بكر، فيروي عن بكر ويُرسل عمرًا؛ فذهب أصحاب أبي حنيفة (332) إلى المحواز قبولها، واختلفوا في تفصيلها؛ فذهب عيسى بن أبان (333) إلى أن المقبول منها مراسيل الصحابة والتابعين وأتباعهم، فأما مَن بعد العصر الثالث فلا تقبل مراسيله. وقال عامة أصحاب الرأي (334) إلى أن من يقبل مسنده يقبل مرسله. وذهب عامة أصحاب الشافعي (335) إلى أن شيئًا من المراسيل لا يقبل، وقد روي عن الشافعي نفسه أن المراسيل إذا عاضدها ما يقويها تقبل، نحو أن يعلم من حال الراوي أنه لو أسند لم يسند إلا عن

⁽³³¹⁾ انظر: الهاروني، المجزي: 2/ 170.

^{(332) =} وهو قول أبي هاشم وأبي عبد الله البصري. انظر: الهاروني، المجزي: 2/ 182.

⁽³³³⁾ قارن: الجصاص، الفصول: 3/ 146؛ البصري، المعتمد: 2/ 629.

⁽³³⁴⁾ انظر: الجصاص، الفصول: 3/ 145-147.

⁽³³⁵⁾ انظر: الشيرازي، الشرح: 2/ 621.

- 294]------النص المعتنى به -

ثقة، قال: وفي الجملة لا يبلغ المرسل في القوة مبلغ المسند⁽³³⁶⁾. والمحكي عن أبي يوسف -صاحب أبي حنيفة - أن المرسل أقوى من المسند؛ قال: لأنه إذا أسند فقد خرج عن عهدة تزكية الراوي، وإذا أرسل فقد التزم تزكيته وأطلق أن بكرًا قاله، فهو كالقاطع على صحته (335).

فصل:

في قبول خبر المدلس

ذهب أصحاب الحديث (١٤ ق المدلس لا يجوز قبول حديثه، والمراد بالمدلس مَن لا يَذكر في حديثه ممن سمعه، ويذكر من هو أعلى ممن حدثه ويوهم بأنه سمعه منه، مثل أن يقول: سمعتُ أبا عبد الله، يوهم أنه مالك أو الشافعي وهو يعني به واحدًا آخر دونهما. وقد قال بعض الفقهاء: وإنّ المدلس لا يقبل حديثه حتى يقول: حدثني فلان، أو يقول: سمعتُ فلانًا أو: قُرئ على فلان وأنا حاضرٌ فقيل <له>: حدثكم وأنا أسمع. فإن قال: أخبرني، لم يقبل، أو: عن فلان، لم يقبل أيضًا. وعند جماعة مَن قبل المراسيل: أن التدليس لا يمنع قبول الخبر؛ لأنه ليس بأكثر من الإرسال للمديث؛ لأن معناه: أنه لا يذكر من سمع منه، فهو الإرسال نفسه، فإذا

[41/ظ]

ثبت جواز قبول المراسيل فالتدليس مثله.

مسالة:

15

في قبول خبر المجهول

ذهب أكثر أصحاب الحديث (339) إلى أنّ المجهول لا يجوز قبول حديثه. وفصل قاضي القضاة هنا فقال: إن أُريد به جهالة النسب فإذا ذكر

⁽³³⁶⁾ انظر: الشافعي، الرسالة: 3/ 1041، 1074.

⁽³³⁷⁾ راجع: الزركشي، البحر: 4/ 404.

⁽³³⁸⁾ انظر: البغدادي، الكفاية: 2/ 385.

⁽³³⁹⁾ انظر: البغدادي، الكفاية: 1/ 289-290.

اسمه واسم أبيه كفى، وإن عرفت (٩٤٥) أمه دون أبيه وأضيف إليها كفى، فإن لم يكن له نسبٌ وأضيف إلى مولاه، كما يقال: نافع مولى ابن عمر، وعكرمة مولى ابن عباس= كفى. فأما إن أريد به مجهول العدالة= قدح ذلك في روايته على قول من يعتبر العدالة في الشاهد، ولا يقدح على قول من يعتبر ظاهر الإسلام. على أن الفرق بين الإخبار والشهادة كالظاهر؛ لأنه قد اعتبر في الشهادة العدد ولم يعتبر في الأخبار، ولأن في الشهادة مع تأكدها قد اعتبر في مواضع ظاهر الإسلام.

مسألة:

في قبول الزيادة ينفرد بها أحد السام ن

اختلف في الراويين إذا انفرد أحدهما بزيادة لا يرويها الآخر هل يجب الراويين وقبولها منه أم لا يجب؛ فذهب أصحاب الحديث (140) إلى أنّها لا تُقبل. وعند جمهور العلماء والمتكلمين أن تلك الزيادة تُقبل إذا كان الراوي ثقة وإن انفرد بروايتها؛ لأنّ المعنى الذي لأجله وجب قبول قول الراوي في أصل الخبر = حهو > كونه ثقة، وهذا موجود في قبول روايته الزيادة التي انفرد بها.

ا ولا يقال: إن روايته لأصل الخبر تُقبل ما لم تقترن به تهمة، وفي مسألتنا قد اقترن بروايته تهمة؛ من حيث انفرد برواية الزيادة دون الآخر.

قلنا: كلَّا أن يكون كذلك، بل نقول: إنه علم ما لم يعلمه الآخر، وجهُل غيره ما علمه هذا لا يوجب قدحًا في علمه.

^{(340) (}ل): [عرف].

⁽³⁴¹⁾ قارن: البغدادي، الكفاية: 2/ 538.

مسالة:

في الراوي ينسى ما رواه

[9/42] كان الكرخي (342) يقول: إذا قيل للراوي: إنك رويت كذا، فأنكره وقال: قد نسيته، فتذكر فلم يذكر = اقتضى ذلك قدحًا في تلك الرواية. والذي يذهب إليه قاضي القضاة أن ذلك لا يقدح في حديثه؛ والدليل عليه أن الإنسان قد يحدث بشيء ثم ينساه ويسمع من الغير ما ينساه، وكما يجوز

أن ينسى بعض محفوظاته وينسى بعض متصرفاته؛ فكذلك <هذا>، وقد 6

علم هذا من طريق العادة فلا معنى لإنكاره.

في جــواز نقل مسألة: الحدث بالمعنى

اختلفوا في رواية حديث النبي على هل يلزم نقله بلفظه أو يجوز نقله بلفظ آخر إذا لم يُغيّر المعنى؛ فذهب أصحاب الظاهر ((((343) وأكثر أصحاب الحديث ((((445) ونقلة الأخبار إلى أنه يجب نقله بلفظه. وعند جمهور العلماء والمتكلمين جواز نقل الخبر بلفظ آخر إذا لم يغير المعنى. وذلك هو الصحيح، والدليل عليه أن التعبد: إما أن يكون باللفظ، أو بالمعنى، أو بهما جميعًا، ولا يجوز أن يكون التعبد باللفظ إلا فيما فيه تلاوة، وهو كتاب الله اسبحانه - أو ما يجري مجراه من ألفاظ الدعاء، فلم يبق إلا أن يكون التعبد بالمعنى، فأي لفظ أدى ذلك المعنى يجب أن يكون جاريًا مجرى اللفظ الأول، وعلى هذه الطريقة صحّ أداء الشهادة بالفارسية؛ لأنّ الغرض فله المعنى دون اللفظ.

⁽³⁴²⁾ انظر: الهاروني، المجزي: 2/ 249-251؛ الهاروني، الجوامع: 28/ ظ.

⁽³⁴³⁾ راجع: الزركشي، البحر: 4/ 358.

⁽³⁴⁴⁾ انظر: الرامهرمزي، المحدث: 538-540؛ البغدادي، الكفاية: 1/ 577.

فسيمسن كشب الحديث دون ذكر أنه سمعه هل له

مسالة:

انه سمعه هل له اختلفوا في الذي كتب الحديث ولم يذكر أنه سمعه هل يجوز له أن أن يحدث به أم يحدث به أم يحدث به؛ فالمحكي عن الشافعي أنه إذا علم أنه كتب ذلك الحديث جاز (٢٩) له أن يحدث. وعند أكثر العلماء لا يجوز ذلك.

والدليل على صحة المذهب الثاني أن قول القائل: حدثني فلان أو: سمعت فلانًا، يفيد ظاهره أن العلم قد وقع بحديثه وسماعه، فإذا لم يكن على ثقة من سماعه=كان قوله: سمعتُ، إخبارًا بما يجوز أن يكون كذبًا يقبح منه ذلك.

مسألة: في الرواية بما في

كتاب المحدث ذهب أكثر العلماء إلى أنَّ من عرض كتابًا على المحدث فقال: كل ما في بلفظ: حدثني هذا الكتاب هل سمعت جميعه وهل أرويه عنك؟ فقال: نعم= جاز لهذا أن وأخرني

يرويه عنه بقوله: |حدثني و: أخبرني. وقال بعض أهل العلم: لا يجوز أن [42] يقول: حدثني، حتى يحدثه به.

والدليل على صحة القول الأول أن قوله للراوي: هل سمعت؟ وقول الراوي له: نعم، يجري مجرى قول الراوي ابتداءً: سمعت فلانًا يخبرني، فيحلّ للسامع أن يقول: حدثني، ألا ترى أنه لو قال له: هل دخلت الدار؟ فقال: نعم، ساغ للسامع أن يقول: أخبرني فلان أنه دخل الدار. قال قاضي القضاة: وعرف الشرع يدل على هذا؛ لأن الشاهد يقول للمقرّ: عرفت ما في هذا الكتاب وأشهَد عليك؟ فيقول: نعم.

مسالة:

في الرواية بمطلق الإجــازة بلفظ: حدثني وأخبرني

اختلف العلماء في مطلق الإجازة، وهو أن يقول المحدث للغير: أجزت لك أن تروي عني جميع ما رويته، هل يجوز لهذا أن يقول: حدثني أو: أخبرني؛ فذهب أكثر أصحاب الحديث (345) إلى جواز ذلك. وفيهم (346) من فصل بين قوله: حدثني و: أخبرني، فقال: يجوز في الإجازة «أخبرني»، ولا يجوز أن يقول: «حدثني».

وقال شيوخنا المتكلمين: لا يجوز أن يقول: حدثني ولا أخبرني؛ لأن قول القائل: أخبرني فلان، يقتضي وقوع الإخبار منه، فإذا لم يكن قد أخبر كان قول الراوي: أخبرني، كذبًا فيقبح.

وكان قاضي القضاة -رحمه الله- يقول: إن الظاهر في المحدث إذا قال: ارو عني ما سمعته، أنه (347) يُجوَّز للسامع أن يقول: أخبرني؛ لأن قوله: أجزت لك أن تروي عني هذا الذي سمعته، يجري مجرى قوله في خبر بعينه: قد سمعت هذا فارو عني، ولأن من قال لواحد: أجزت لك دخول داري، جرى مجرى قوله: ارو عني.

مسألة:

15

18

في رواية الصحابي في حال صباه

قال الشيخ أبو عبد الله (348): إن ما رواه الصحابي وغيره في حال كونه صبيًّا لا يجوز قبوله؛ وذلك لأن الأمة أجمعت على أن الصبيان لا يؤتمنون على ما يجرى مجرى الديانات، فقوله وروايته حال صغره كلا رواية.

⁽³⁴⁵⁾ انظر: الرامهرمزي، المحدث: 435. (346) انظر: البغدادي، الكفاية: 2/ 312.

^{(347) (}ل): [أن].

⁽³⁴⁸⁾ انظر: الهاروني، الجوامع: 29/ ظاء الهاروني، المجزي: 2/ 248.

فِ الصبي يحدث بما سمم في صباه

فأما إذا سمع وهو صبي ثم بلغ فقال: حدثني فلان= جاز قبول ذلك اذا بلغ عند أكثر العلماء. وفي الناس من قال: لا يجوز. وفي الناس من جوَّز قبول حديث المراهق إدون الصغير (٩٤٥).

مسألة: في الحديث إذا

رواه محدث ذهب كثير من أصحاب الحديث إلى أن واحدًا من المحدثين إذا روى مرنوعًا وسائر حديثًا ورفعه إلى النبي -صلى الله عليه-، وسائر الحفاظ رووه موقوفًا=

قدح ذلك في رواية من رفعه. والصحيح عند شيوخنا وعند المحصلين من الفقهاء جواز قبول ذلك؛ لأن الذي أوجب قبول رواية خبره إذا انفرد برفعه، ولم يروه غيره لا موقوفًا ولا مرفوعًا= هو كونه ثقة، وهذا موجود

12 لم يعرفه غيره.

في خبر الأحاد إذا خالف القياس هل

مسألة:

فيه إذا روى مرفوعًا وروى غيره موقوفًا، وليس فيه أكثر من أنه عرف أمرًا

اختلفوا في خبر الواحد إذا ورد مخالفًا لقياس الأصول هل يقدَّم على بقدم على الملكس؟

15 القياس أو القياس يُقدَّم عليه؛ فذهب أكثرهم إلى أنّ الخبر يجب تقديمه على القياس، وإليه ذهب الشيخ أبو عبد الله (350). وقال مالك (351): القياس يجب تقديمه على الخبر.

⁽³⁴⁹⁾ راجع: الزركشي، البحر: 4/ 267-268.

⁽³⁵⁰⁾ انظر: الهاروني، المجزي: 2/ 278؛ الهاروني، الجوامع: 29/ ظ.

⁽³⁵¹⁾ انظر: ابن القصار، المقدمة: 265.

والدليل على صحة القول الأول أن الخبر دليل مستقل بنفسه، لا يفتقر في كونه دلالة إلى غيره، كالكتاب والسنة المقطوع بها، فكما وجب تقديم الكتاب والسنة المقطوع بها على القياس؛ فكذلك يجب تقديم أخبار الآحاد عليه.

مسألة:

في تقوية أحد السخبريسن وترجيحه على الآخر بزيادة عدد رواته

اختلفوا في زيادة عدد المخبرين هل يقتضي قوة الخبر وترجيحه على الخبر الذي يكون عدد رواته أقل منه؛ فذهب جمهور العلماء إلى أن زيادة عدد المخبرين تقتضي القوة والترجيح، وإليه ذهب شيوخنا، ونصره قاضي القضاة -رحمه الله-، وكان الكرخي (352) -رحمه الله- يقول: هذا هو الصحيح؛ لأن الشهادة على رؤية هلال رمضان دون الشهادة على هلال شوال، وقد اعتبر في شهادة رؤية هلال شوال زيادة عدد، فلم يجوز فيه إلا شهادة رجلين، وجوز في شهادة هلال رمضان مع الغيم شهادة واحد. وفي الفقهاء من لم يرجح بزيادة عدد المخبرين.

12

18

والدليل على صحة الترجيح بالزيادة في الرواة أنّ العدد أحد طرق العلم، ألا ترى أن عدد المخبرين متى تزايد حتى بلغ حدًّا لا يجوز عليهم التواطؤ لكثرتهم = أوجب العلم، | وإذا تزايد ولم ينته إلى هذا الحدّ أوجب ذلك قوة الظنّ، وهذا معلوم من جهة العادة أن الواحد منا إذا أخبره آخر وآخر = تزايد الظن وقوي، فثبت بهذا أن زيادة الرواة مما يقوي الخبر.

⁽³⁵²⁾ انظر: الهاروني، الجوامع: 30/ و؛ الهاروني، المجزي: 2/ 1299 البصري، المعتمد: 2/ 676. وقارن: الجصاص، الفصول: 3/ 173.

فيما تعم به البلوی هل يقبل

nulls:

کان الشیخ أبو عبد الله (353) يقول: إن ما تعمّ به البلوى من الأحكام لا نبه خبر الواحد يقبل فيه خبر الواحد يقبل فيه خبر الآحاد (354) و يعني بما تعم به البلوى: ما يكون مشتركًا غير أم الا؟ خاصِّ (355) مثل ما روي أن من مسّ ذكره فليتوضأ، فقال الشيخ أبو عبد الله: إنّ مسّ الذكر يعمّ كل أحد فلا يقبل فيه خبر واحد، وليس هذا كما روي أن من قاءً أو رعف فليتوضأ؛ لأن ذلك مما لا تعم (356) البلوى به.

والدليل على صحة قوله أن ما تعم (357) به البلوى مما تشترك الجماعة في معرفة حكمه، فالدواعي تدعو كل واحد منهم إلى نقله من طريق العادة، وذلك يوجب [شياع النقل] (858) فيه، فإذا اختصّ بروايته واحد واثنان أوجب تهمة في خبرهما ووجب التوقف، ألا ترى أن فتنة عظيمة لو جرت في طريق المصلي يوم العيد بحضرة الجمع الكثير، ثم انفرد بروايته واحد دون الباقين = لم تسكن النفس إليه، بل لا يصحّ هذا في العادة، ويقطع على أنه لم يكن؛ إذ لو كان = لكثرت (959) الدواعي إلى النقل. وعلى هذا قال أبو حنيفة -رحمة الله عليه-: إذا وقف جماعة كثيرة لطلب الهلال والسماء ماحية وليس فيها علة من غيم وغبار، ثم قبال واحد من الجماعة: إني رأيت الهلال، وانفرد من دون الجماعة = لم تقبل روايته؛ لأنه أخبر عن أمر شاهده وحضره من هو مثله، وليس هناك ما يوجب اختصاصه، وداعيه كداعي غيره؛ فلا يجوز قبول خبره.

⁽³⁵³⁾ انظر: الهاروني، المجزي: 2/ 270-271؛ الهاروني، الجوامع: 30/ ظ.

⁽³⁵⁴⁾ راجع: الزركشي، البحر: 4/ 347. (355) راجع: الزركشي، البحر: 4/ 347.

^{(356) (}ل): [يعم]. (357) (ل): [يعم].

^{(358) (}ل): [مساغ العقل]. (359) (ل): [لكثر].

مسالة؛

في الحدود هل يقبل فيها خبر الآحاد أم لا؟

ذهب الكرخي (360) - رحمه الله - إلى أنّ إثبات الحدود لا يجوز بأخبار الآحاد؛ لأنها عقوبات تُفعل بمن تفعل على طريق الاستحقاق، وكونها مستحقة يجب أن يكون معلومًا (361)، وخبر الواحد يقتضي الظن دون العلم.

في الخبريسن أحدهما يفيد حنا مارة ا

احدهما يفيد حظر مايفيد الآخر إباحته

[44/و]

مسألة:

اختلفوا في الخبرين إذا تعارضا في حكم واحد وكان أحدهما مفيدًا للحظر والآخر مفيدًا للإباحة؛ إفمنهم من ذهب إلى أن الواجب فيهما (60°) الاطراح، وإليه ذهب أبو هاشم (60°) – رحمه الله –. ومنهم من ذهب إلى أن المفيد للحظر يجب ترجيحه على الآخر والأخذ بمقتضاه، وهو مذهب الشيخ أبي عبد الله (60°) وهو الصحيح؛ لأن من حكم كلام الحكيم ألَّا يُلغى ما أمكن استعماله، فإذا اختص أحد الخبرين بضرب من الترجيح وجب التمسك به ولا يجوز اطراحه، والحظر قد تقرر في الشرع أنه يجب أن يكون مرجحًا على الإباحة؛ بدلالة: من طلق واحدة من نسائه ولم يدر أيتهن طلق = وجب اجتنابهن كلهن وإنما كان كذلك لأنه اجتمع الحظر والإباحة فقدًم الحظر؛ أما الإباحة فالعقد المقدم عليهن، وأما الحظر فالكلام المتجدد المجوَّز توجهه الي كل واحدة منهن. وكذلك جارية مشتركة بين رجلين لا يحلّ لكلّ واحد منهما وطؤها؛ لأنّ الحظر والإباحة اجتمعا، فغلب جانب الحظر.

⁽³⁶⁰⁾ انظر: الهاروني، المجزي: 2/ 293-924؛ الصيمري، المسائل: 225.

^{(361) (}ل): [معلومة]. (362) (ل): [منهما].

⁽³⁶³⁾ انظر: الهاروني، المجزي: 2/ 310.

⁽³⁶⁴⁾ انظر: الهاروني، الجوامع: 31/ و، قال: ﴿ وهو الذي حكاه شيخنا أبو عبدالله عن أبي الحسن، واستدل عليه بأن من حق كلام الحكيم ألا يلغى ما أمكن استعماله... إلغ.».

⁽³⁶⁵⁾ انظر: الجصاص، الفصول: 3/ 167؛ الصيمري، المسائل: 240.

في الخـــــبرين يقتــضي أحدهما

مسالة:

ذهب بعض الفقهاء إلى أن أحد (366) الخبرين إذا اقتضى إثبات حد إثبات حد الآخر والآخر اقتضى نفيه وجب ترجيح النافي؛ لأنّ الحدود يجب درؤها بالشبهات. وذهب أكثر العلماء المثبتين للحدود بأخبار الآحاد إلى أنه لا يرجح النافي على المثبت؛ لأن الخبر المثبت للحدّ يفيد حكمًا شرعيًّا كما أنّ النافي يفيد حكمًا شرعيًّا، فلا مزية لأحدهما على الآخر.

مسألة: في الخبرين

أحده ابوجب اختلف وافي الخبرين إذا أوجب أحدهما إثبات حكم ما والآخر أوجب حكمًا والآخر أوجب حكمًا والآخر أوجب نفيه؛ فذهب بعضهم إلى أنّ المثبت أولى بالقبول. وذهب أهل التحصيل يوجب نفيه إلى أن مجرد الإثبات لا يوجب الترجيح لأجله، وإنما ينظر: فإن كان أحدهما يقتضي النفي وهو على مقتضى العقل، والآخر يوجب الإثبات وهو حكم (367) شرعي = كان الإثبات أولى لا لكونه إثباتًا، بل لكونه حكمًا شرعيًا؛ وذلك أنّ الحكم الشرعي هو المستفاد من جهة الرسول -عليه السلام-، والخبر الذي يتضمنه هو أولى بالقبول سواء كان نافيًا أو مثبتًا.

وقد ذهب بعضهم إلى أنّ الخبرين إذا أثبت أحدهما وقوع الطلاق أو العتاق والآخر نفيه وجب | ترجيح المثبت، كالبينتين. وهذا غير صحيح؛ [44/ظ] لأن المعتبر أن يكون المستفاد بالخبر [حكمًا شرعيًّا] (60% سواء كان مثبتًا للطلاق أو نافيًا له، ولا يشبه البينتين؛ لأن المثبتة من البينات وجب الحكم لها لاستنادها إلى العلم، وأما البينة النافية فإنها تستند إلى نفي العلم، فافترقا.

^{(367) (}ل): [حكى].

^{(366) (}ل): [بعض].

^{(368) (}ل): [حكم شرعي].

مسالة:

في رواية الصحابي لحكم لا طريق للاجتهاد فيه هل

اختلفوا في الصحابي إذا نقل عنه حكم لا طريق له من جهة الاجتهاد هل يحكم بأنه توقيف يجب أن (369) يحكم بأنه (370) قاله توقيفًا أو لا يجب؛ فذهب الكرخي (371) والشيخ أبو عبد الله -رحمهما الله- إلى أنَّ هذا الصحابي إن لم يكن من أهل الاجتهاد وجب أن يحكم بأنه قاله من جهة التوقيف. وذهب بعض أهل العلم إلى أن القول الذي لا طريق له من جهة الاجتهاد إذا نقل عن بعض الصحابة، وهو مما لم يُخَطَّأ القائل <به>= يحمل على أنه قاله توقيفًا وسماعًا؛ لأنَّ الإجماع على كونه صوابًا من قائله يدلُّ على أنه قاله سماعًا.

مسألة:

في قول الصحابي: «أمرنا ونهينا» هل يحمل على أنه

اختلفوا في الصحابي إذا قال: أُمرنا بكذا ونُهينا عن كذا، هل يجب سمعه من النبي الحكم بأنه سمعه من النبي ﷺ أو يجوز أن يكون الآمر والناهي غيره؛ Ta 4? فذهب الكرخي (372) - رحمه الله - إلى أنّ ذلك لا يقتضى أن يكون مسموعًا

من النبي -عليه السلام-، واستدل عليه بأن (373) ظاهر الأمر غير مفيد إضافة الأمر إلى النبي -صلى الله عليه-، ولا وجه لحمله على ذلك من غير دليل. وذهب الشيخ أبو عبد الله(374) إلى خلاف هذا وقال: عرْف الشرع قد جرى يورده على سبيل الحجة على خصمه ويلزمه (375).

15

^{(370) [}مل] + (ل). (369) (ل): [بأن].

⁽³⁷¹⁾ انظر: الجصاص، الفصول: 3/ 365؛ الهاروني، المجزى: 2/ 343.

⁽³⁷²⁾ انظر: الهاروني، المجزى: 2/ 328؛ البصري، المعتمد: 2/ 667.

^{(373) (}ل): [أن].

⁽³⁷⁴⁾ انظر: الهاروني، الجوامع: 32/ ظ؛ الهاروني، المجزي: 2/ 329.

^{(375) (}ل): [ويكلمه].

في قول الصحابي: «السنة كذا» علام

مسالة:

ذهب بعضهم إلى أن الصحابي إذا قال: السنة كذا؛ لم يقتض (376) أنه بحمل؟ يسنة النبي -عليه السلام-، وجاز أن يكون سنة الصحابة والخلفاء. والظاهر خلاف هذا، وهي تشبه المسألة الأولى.

[45]

مسالة:

في مىن ھــو الصحابي

اختلفوا فيمن يستحق الوصف بأنه صحابي؛ فمنهم من ذهب إلى أن كلّ من لقي النبي على يستحق الوصف بذلك. ومنهم من ذهب إلى أنه (٢٥٠٥) من لقي النبي عليه السلام ولازمه وصحبه، واختص به اختصاص الصاحب بالمصحوب وأخذ العلم عنه، وهو قول شيوخنا (٤٦٥) ورحمهم الله.

واستدل من ذهب إلى هذا القول الثاني بأنّ هذا الاسم مأخوذ من الصحبة لا من اللقاء؛ فمن لم يطل مقامه مع الرسول –عليه السلام – إلى الحدّ الذي يوصف بأنّه صحبه = لم يستحق هذا الاسم. يبين صحة هذا في الشاهد أن من استفتى رجلًا من أهل العلم في حادثة وقعت (379) له = لم ينسب هذا المستفتى إلى المفتى ولم يوصف بأنه صاحب له، وإنما يقال لمن لازمه وكاثره وعرف به وأخذ عنه. فأما إطلاق الفقهاء لمن عاصر ذلك الزمان أنهم صحابة، وإطلاقهم أن زمان الصحابة كان كذا = فالمراد به أنه عصرٌ وحد فيه الصحابة، لا أن كلّ من وُجد فيه صحابة.



^{(377) (}ل): [أن].

^{(376) (}ل): [يقتضي].

⁽³⁷⁸⁾ انظر: الهاروني، المجزي: 2/ 345. وراجع: الزركشي، البحر: 4/ 302.

^{(379) (}ل): [ونعت].

باب: الخلاف في الأفعال:

الغرض بهذا الباب بيان أفعال النبي -عليه السلام-، وهل هي لازمة لنا أم هي خاصة له، وإذا كانت لازمة لنا فبماذا لزمت، وما صفة لزومها لنا أم هي خاصة له، وإذا كانت لازمة لنا فبماذا لزمت، وما صفة لزومها لنا. واتفق العلماء على أنا لو خلينا والعقل، ولم يرد التعبد بالاقتداء بالنبي -صلى الله عليه- والتأسي بأفعاله= لكان فعله مخصوصًا به لا يتعداه، ولكان إذا فعل فعلًا لم يلزمنا فعل مثله، بل لم يحسن منا فعل مثله؛ لأنه لا يمتنع اختلاف أحوال المكلفين في المصلحة، فليس كلّ ما كان (1880) مصلحة لواحدٍ كان (1881) مصلحة لغيره.

وقد زعم بعضهم أن ترك الاقتداء به يؤدي إلى التنفير عنه. وهذا فاسد؛ و لأن تـرك فعـلِ مثل فعله مع العلم بـأنّ المكلفين قد تختلف أحوالهم ولا تتفق في المصلحة= لا ينفر عنه.

وقد قال بعضهم: إنه لو لم يجب الرجوع إلى فعله لم يجب الرجوع إلى 12 قوله. وهذا قول فاسد؛ لأنّ الفرق بين القول والفعل ظاهر؛ وذلك أن الفعل لا ظاهر له يستدلّ به على صفته، | فإذا فعل الرسول -عليه السلام- فعلًا علمنا بالعقل أنه يحسن منه ذلك، ولم نعلم أنه يحسن منا، بل يجوز أن 15 يكون مصلحة له ومفسدة لنا.

فأما القول بأن له ظاهرًا (382) يفهم المراد به، فإذا قال: أوجب الله عليكم هذه العبادة هذه العبادة هذه العبادة هدادة ومصلحتنا فيه واحدة لا تختلف.

(380) (ل): [كانت]. (381) (ل): [كانت].

^{(382) (}ل): [ظاهر].

في أفعال النبي بعد ورود التأسسي به همل تحمل على الإيجاب أم لا؟

مسالة:

اختلف العلماء في أفعال النبي -صلى الله عليه- بعد ورود السمع بوجوب الاقتداء به هل يجب حملها على الوجوب أم لا يجب؛ فذهب بعضهم إلى أنه يجب حملها على الوجوب. وذهب بعضهم إلى أنها تحمل على الندب. ومنهم من ذهب إلى أنها تحمل على الإباحة. ومنهم من ذهب إلى أنها تحمل على الوقف، وأنها يجب أن تكون موقوفة على الدلالة.

والذي يذهب إليه قاضي القضاة (وهذا حرصه الله - أنّ أفعاله - صلى الله عليه - لا يجوز حملها بمجردها على الوجوب؛ والدلالة عليه أنها لو كانت واجبة على الإطلاق لكان يلزمنا فعل مثل ما فعله من غير أن نعلم الوجه الذي وقع عليه فعله. وهذا فاسد؛ لأنّ الله - تعالى أمرنا بالتأسي به في أفعاله وأوجب علينا الاقتداء به، والتأسي إنما يحصل إذا عرفنا الوجه الذي وقع عليه فعله فاقتدينا به في مثلها. فأما إذا فعل الرسول - عليه السلام - فعلًا على وجه الاستحباب وعملنا (۱۹۵۹) نحن على وجه الوجوب = كنا مخالفين له لا مقتدين به. فأما ما يفعله النبي - صلى الله عليه - بيانًا للخطاب المجمل نظر: فإن كان الخطاب يفيد الوجوب، وإن كان الخطاب يفيد الوجوب حُمل فعل الرسول - صلى الله عليه - على الوجوب، وإن كان الخطاب يفيد الخطاب يفيد الوجوب، وإن النب؛ الخطاب يفيد الاستحباب حمل فعله - صلى الله عليه - على الندب؛ للطابق البيان المبين.

⁽³⁸³⁾ انظر: عبد الجبار، المغني: 17/ 251، 256-259؛ ابن متويه، المجموع: 4/ 43/ ظ. (384) (ل): [وعلمنا].

- النص المتنى به --

في التأسى بالنبي هل هـو عـام في جميع أفعاله أم مخصوص؟

[,/46]

فصل:

ذهب بعض العلماء إلى أنّ التأسي برسول الله -صلى الله عليه- | يجب في أفعال مخصوصة دون الكل. وهذا خطأ؛ لأن الدلالة التي دلت على وجوب التأسي به عمّت ولم تخص وأجملت ولم تفصّل؛ فدلُّ على وجوب التأسي به في جملة أفعاله.

فصل:

في جواز تعارض القوليسن والقول والفعل، وعدم

الفعلين

قديتعارض القولان فيفيد أحدهما إثبات حكم والآخر نفيه، وقديتعارض جواز تعارض القول والفعل فيفيد القولُ حظرَ فعل والفعلُ يفيد ما ينافيه. ولا يجوز تعارض الفعلين؛ لأنَّ الفعلين الضدين إذا جمعهما محلَّ واحد فمستحيل وجـوده، وإن كان محلهما يختلف فجائز وجودهما ولا تنافي⁽³⁸⁵⁾. فعلى هذا إذا ورد عن الرسول -عليه السلام- قول وفعل متنافيان (386) واقترن بفعله دلالة على وجوب تعديه إلينا ووجوب استمراره في الثاني= نظر: فإن علم التاريخ بين القول والفعل فالمتأخر ناسخ، وإن لم يعلم فالقول أولى

مسالة:

بالاستعمال؛ لأنَّ الفعل ليس بدليل حتى ينضمّ إليه القول(387)، ولأنَّ قوله

يتعدانا بلا شبهة، وفعله يختصه ولا يتعدانا إلا بدليل، فالقول أولى.

في النبي هـل كان متعبدًا بشريعة من

اختلفوا في أن النبي -صلى الله عليه- هل كان متعبدًا بشريعة من قبله قبله من الأنبياء؟ من الأنبياء -صلوات الله عليهم وعليه-؛ فذهب بعضهم إلى أنه كان متعبـدًا. وذهب الباقون إلى أنه لم يكـن متعبدًا. وكان مذهب الكرخي (388)

(386) (ل): [متنافيا].

(385)[اذن] + (ل).

(388) انظر: الهاروني، المجزى: 2/ 386.

15

(387) (ل): [الفعل].

والشيخ أبي عبد الله (١٩٤٠) مترددًا بين هذين المذهبين.

واختلف القائلون بأنه كان متعبدًا؛ فمنهم من ذهب إلى أنه كان متعبدًا بشريعة بشريعة إبراهيم -عليه السلام-. ومنهم من قال: كان متعبدًا بشريعة موسى -عليه السلام-. ومنهم من ذهب إلى الشرائع المخبرة عنها في الكتاب الكتاب الكريم أنه تَعبد بها في الكتب المنزلة من قبل، ولم يبين أنها صارت منسوخة = فإن التعبد يحصل به. وفي المتكلمين من يقول: إنه كان متعبدًا بشريعة من قبله قبل النبوة.

ومنهم من ذهب إلى أنه لم يكن متعبدًا بشيء من الشرائع أصلًا، وهو قول أبي علي وأبي هاشم (⁽⁹⁶⁾، واختيار قاضي القضاة. والدليل عليه أنه | لو [46/4] كان متعبدًا بشريعة من قبله للزمه تعرُّف الأحكام والبحث عنها من الكتب المتقدمة كالتوراة وغيرها، وفي علمنا أنه لم يفزع فيما نابه من الأحكام إلى شيء من هذه الكتب= دلالة على أنه لم يكن متعبدًا بها.

(389) نص الهارون، المجزي: 2/ 387 على أن مذهب أبي عبد الله وأبي علي وأبي هاشم أنه -عليه السلام- لم يكن متعبدًا بشريعة من قبله من الأنبياء -عليهم السلام-، قال: «وهو قول شيخنا أبي عبد الله». وقال الهارون، الجوامع: 33/ و-33 ظ: «وكان يستدل عليه بأنه لو كان متعبدًا بشريعة من قبله لكان يلزمه تعرف الأحكام والبحث عنها من الكتب المتقدمة، وأن يرجع إلى التوراة فيتعرف ما فيها من الأحكام، وفي علمنا بأنه -صلى الله عليه وآله- لم يفعل شيئًا من ذلك ولم يراعه [كذا، يروعنه]، بل حدثت حوادث لها أحكام في التوراة كالمواريث والطلاق والظهار فلم يراجع [كذا، يرجع] إليها ولم يأخذ تلك الأحكام عنها، وإنما عمل بما نزل عليه الوحي فيها= دليل على بطلان هذا القول. دليل آخر: وكان يستدل عليه أيضًا بأن الأمة مجتمعة على أن هذه الشريعة هي شريعة النبي -صلى الله عليه - على الإطلاق، ولو كان فيها أو بعضها ما هو تابع لغيره فيه لم تجز إضافتها إليه على الإطلاق... إلغ».

⁽³⁹⁰⁾ انظر: الهاروني، المجزي: 2/ 387.

فأما هل كان متعبدًا بشريعة أحد قبل مبعثه فمختلف فيه؛ ويجوز أن يقال: إنه كان متعبدًا بشريعة إبراهيم -عليه السلام-؛ ولذلك كان يطوف بالبيت. ويجوز أن يقال: لم يكن متعبدًا بشيء من الشرعيات. فعلى هذا يُسأل فيقال: لو كان متعبدًا بالعقليات فقط لما ساغ له ركوب البهائم، ولما جاز له أكل اللحم وذبح الأنعام.

والجواب: أنّ العقل لا يحظر ركوب البهائم إذا التزم راكبها علفها 6 والعبواب: أنّ العقل لا يحظر ركوب البهائم إذا التزم راكبها علفها 6 والقيام بمصالحها، وأما الذبح فمحظور عقلًا، ولم يتوله (391 رسول الله - صلى الله عليه - قبل المبعث. وأما أكل اللحم فسائغٌ في العقل؛ لأنّ المحظور هو إيلام الحيوان، فأما إذا ذبحه غيره لا بأمره، وصار لحمًا = 9 أوجب العقل إباحة الانتفاع به وحظر ضياعه.



(391) (ل): [يتولاها].

-- النص المعتنى به -----

الكلام في الإجماع:

حد الإجماع

معنى قولنا: إجماع، هو اتفاق أقوال المصدقين بالرسول -صلى الله عليه - عليه - على حكم فعل. وقد دخل في هذا الحدّ إجماعهم على وجوب فعل وعلى كونه ندبًا ومباحًا؛ لأنّ هذا كلّه من أحكام الأفعال. وقد دخل تحته الترك أيضًا؛ لأنهم إذا أجمعوا على قبح فعل من الأفعال وجب تركه، والقبح حكم من أحكام الأفعال. فالحدّ مشتملٌ على ما يقع عليه الاتفاق.

مسألة: في حجية الإجماع

ذهب العلماء بأسرهم إلى أنّ الاجماع حجة غير النظام (392) ونفر تابعوه. وزعمت الزيدية (393) أنّ الإجماع حجة؛ لأنّ فيهم أهل البيت، وهم وحدهم حجة. وزعمت الإمامية (493) أنّ الإجماع حجة؛ لأنّ فيهم الإمام، وقول وحده حجة، وأن الصحابة قولها حجة؛ لأنّ فيهم عليًّا (395) عليه السلام -، ولو انفر د لكان قوله حجة.

والدليل على أنّ الإجماع حجة قول الرسول -صلى الله عليه-: «لا تجتمع أمتى على ضلالة»(١٩٥٥)، وروي: «لا تجتمع على خطأ»(١٩٥٦).

⁽³⁹²⁾ انظر: البلخي، المقالات: 490-494؛ الهاروني، المجزي: 2/ 406؛ البصري، المعتمد: 2/ 458.

⁽³⁹³⁾ انظر: الهاروني، الدعامة: 247-5253 الجرجاني، الإحاطة: 131/ظ.

⁽³⁹⁴⁾ انظر: المرتضى، الذريعة: 2/ 604-607.

^{(395) (}ل): [على].

⁽³⁹⁶⁾ انظر: الترمذي، الجامع: أبواب الفتن- باب ما جاء في لزوم الجماعة.

⁽³⁹⁷⁾ قارن: ابن الملقن، التذكرة: 51.

- [312] - النص المعتنى به -

[7/47] وشبهة النظام أنه يستحيل أن يخالف حال الجماعة حال الواحد، فيجوز الخطأ على كلّ واحد من الأمّة ولا يجوز على جماعتهم، كما يستحيل أن يكون كل واحد منهم مصيبًا والجماعة غير مصيبين، وأن يكون كل واحد منهم أسود وهم غير سود، ولو كان هذا لجاز أن يقال: كلّ واحد من الحركات والسكنات حادث، وجملتها ليست حوادث.

والجواب: أن المستحيل أن يقال: كل واحد منهم مخطئ في هذا الذي حكمنا على الجماعة أنه صواب، فأما إذا قلنا: إن كل واحد من الأمة إذا انفرد (398) عن الكافة قوله (399) خطأ وقول الجماعة صواب= فليس فيه استحالة، وحكم الواحد يجوز أن يخالف حكم الجماعة، كما لو قلنا: 9 إن كل واحد من الجماعة لا يقدر على نقل هذا الحجر وجماعتهم إذا اشتركوا نقلوه، وكل واحد من الجماعة يجوز أن يخبر بخلاف ما يعلم من نفسه ضرورة ولا يجوز ذلك من الجماعة الكثيرة؛ ولذلك يقع العلم بخبر الجماعة ولا يقع بخبر واحد إذا تجرّد عن سبب.

مسالة:

في أن الإجماع إجماع كل عصر

اختلفوا في أنّ الإجماع الذي هو حجة هل هو إجماع كل عصر أم إجماع الصحابة فقط؛ فذهب جمهور العلماء إلى أنّ إجماع كل عصر هو الحجة؛ لأنّ الدليل الذي دلّ على كون <إجماع> الجماعة حجّة لم يخصّ عصرًا دون عصر.

18

(398) (ل): [انفردت].

^{(399) (}ل): [قرلها].

في خلاف الواحد والاثنين هل يؤثر .

: Allma

اختلفوا في مخالفة الواحد والاثنين لجماعة أهل العصر هل يُؤثر في في انعقاد الإجماع الإجماع أو لا يؤثر، وقال الم المتكلمين (400) إلى أنه لا يؤثر، وقال الجمهور: بل خلاف الواحد يمنع انعقاد الإجماع؛ لأنّ الدليل الذي دلّ على كون الإجماع حجّة اقتضى تعلّق الحجة بقول من شملهم اسم الأمة، وهذا لا يوجد إذا خالف واحد.

في انقراض العصر هـل هـو شـرط في

[47] ظ]

مسألة:

اختلفوا في انقراض العصر هل هو شرط في انعقاد الإجماع؛ فذهب بعضهم انعقاد الإجماع أم الأعلى أنه شرط. وكان الشيخ أبو على (401) يعتبر انقراض العصر فيما يظهر القول

فيه من بعض الصحابة وينتشر عنه من غير نكير للباقين عليه ولا خلاف، أ فيشترط فيه انقراض العصر على هذا، لكنه كان يجعله شرطًا في تبيُّن (402) وقوع الإجماع، لا أنه يجعل انقراض (403) العصر شرطًا في صحة الإجماع.

و الدليل على أنّ انقراض العصر ليس بشرطٍ أنّ الدليل الذي دلّ على كون الإجماع حجة مطلقٌ غير مشروط بانقراض العصر.

في إجماع أهمل العصر الثاني هل

مسالة:

اختلفوا في الأمة إذا اختلفت على قولين أو ثلاثة، ثم أجمع من بعدهم يزيل خلاف الم على أحد تلك الأقوال هل يقطع إجماع العصر الثاني حكم ذلك المخلاف العصر الأول؟ المتقدم أم لا؛ فذهب بعضهم إلى أنّه لا يقطع؛ لأنه خلاف يتضمن إجماعًا،

15

^{(400) =} جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب والإسكافي. انظر: البلخي، المقالات: 490.

^{(403) (}ل): [لانقراض].

- النص المتنى به --

وهـو تجويز الفتوى بكلِّ واحدٍ من القولين، وإلى هذا ذهب بعض الفقهاء. وذهب الأكثر (404) إلى أن الإجماع الثاني يقطع حكم الخلاف السابق؛ والدليل عليه أنَّ الدليل الـذي دلُّ على كـون الإجماع حجـة لم يخص، ولأنه لا يكاد يتفق إجماع إلا وقد سبقه خلاف، فكان بعض العلماء يناظر البعيض ثم لا يزال به حتى يرجع عن قوله، أو يظهر لمخالفه صحة قوله فيحصل إجماع.

مسألة:

في القول إذا انتشر بين الأمة وأظهره بعضهم مذهبا ولم ينكر عليه i. 4?

اختلفوا في القول إذا انتشر فيما بين الأمة وأظهره بعضهم مذهبًا ولم ينكر صرير من الباقين هل يكون إجماعًا؛ فذهب أبو علي (405) -رحمه الله- مل يكون إجماعًا؛ فذهب أبو علي (405) -رحمه الله-إلى أنه إجماع إلا أنه شرط في ذلك انقراض العصر ويقول: إنه لا يكون مجمعًا <عليه> حتى ينقرض العصر. ومنهم من ذهب إلى أنه ليس بإجماع واختلفوا؛ فمنهم (406) من ذهب إلى أنه -وإن لم يكن إجماعًا- فهو حجة لا يجوز مخالفتها، وهو قول أبي هاشم (٩٥٦). واستبعد قاضي القضاة قول أبي

والدليل على أنه ليس بإجماع أن إجماعهم يجب أن يكون الطريق إلى العلم به ظهور القول بالحكم من جماعتهم أو اعتقاد (١٥٥٨) الرضا به، فأما

15

هاشم: إنه حجة وليس بإجماع.

⁽⁴⁰⁴⁾ انظر: عبد الجبار، المغنى: 17/ 218؛ ابن متويه، المجموع: 4/ 45/ ظ.

⁽⁴⁰⁵⁾ انظر: عبد الجبار، المغنى: 17/ 236؛ الهاروني، المجزى: 3/ 159.

⁽⁴⁰⁶⁾ لم يذكر إلا قول أبي هاشم، وبقى قول أبي عبد الله البصري أنه ليس بحجة ولا إجماع. انظر: عبد الجبار، المغنى: 17/ 238؛ الهارون، المجزى: 3/ 161.

⁽⁴⁰⁷⁾ انظر: عبد الجبار، المغنى: 17/ 237؛ الهارون، المجزى: 3/ 160.

^{(408) (}ل): [اعتقاده].

- النص المعتنى به

الحكم إذا ظهر فيه | قول واحد ولم يظهر من الباقين الإطباق عليه لا قولًا [84/و] ولا إظهارًا ولا اعتقادًا ولا الرضابه ولا العمل به إن كان مما يعمل به، وجوز مع السكوت (409) أنهم لو (410) استُفتوا لأفتوا بخلافه = <فإنه لا> يعلم إجماعهم فيه.

في الـقــول يظهر عن أحد الصحابة

مسألة:

ذهب بعضهم (111) إلى أنّ القول إذا ظهر من واحدٍ من الصحابة ولم دون البانين ودون يظهر للباقين و لم ينتشر عن القائل ذلك= أنه لا تجوز مخالفته. وهذا قول أن يتشر خطأ؛ لأنّ الإجماع يحصل بقول الجماعة أو بإظهار الرضا منهم، وهذا فرع على انتشار قول هذا القائل فيهم، فإن كان قوله لم يبلغ الأمة ولا سمعوا به لم يجز ادّعاء الإجماع فيه.

في الأمة إذا أجمعت على

مسألة:

ا ختلفوا في الأمة إذا اجتمعت على قولين أو ثلاثة هل يجوز لمن بعدهم قولين مل يجوز أحداث قول المن بعدهم قولين مل يجوز إحداث قول رابع أو لا؛ فذهب نفر من الفقهاء إلى جوازه. وعند الجمهور المن أم لا؟ أنه لا يجوز.

15 والدليل على <الثاني> أنّ المعلوم من إجماع الصحابة المنع من الخروج عن اتفاقهم الخروج عن اتفاقهم ممنوع منه محظور.

^{(409) (}ل): [السكون].

^{(410) (}ل): [لم].

^{(411) =} أبو سعيد البردعي وأبو بكر الجصاص الرازي. انظر: الجصاص، الفصول: 361 361؛ الصيمري، المسائل: 290.

مسالة:

في إجماع الأمة على ألا يجوز الفصل بين

لا خلاف بين العلماء أنّ الأمة إذا أجمعت على ألَّا فصل بين مسألتين مسألتين مل في حكم مبين لا يصبِّ الفصل بينهما فيه، واختلفوا في إجماعهم على ألَّا 3 الفصل بينهما؟ فصل بينهما مجملًا من غير تعيين الحكم؛ فذهب بعضهم إلى أنَّ من ذهب من المجتهدين إلى الفصل بينهما في حكم ما= جاز، ومثال هذا أنَّ الأمَّة أجمعت على ألَّا فصل بين الأكل ناسيًا والجماع ناسيًا، فقال بعضهم: الأكل ناسيًا لا يفطر الصائم، وكذا قال في الجماع، فلم يفصلوا بينهما في النفي والإثبات، ثم جاء سفيان (412) فقال: الجماع ناسيًا يفطر الصائم، والأكل لا يفطره. والأمة قبله أجمعت أنّ الأكل والجماع سيَّان: إما أن يفسدا(413) أو لا يفسدا(414)، فالفصل بينهما خلاف لهم.

مسألة:

في الإجماع هل يجوز أن يصدر

اختلفوا في الإجماع هل يجوز أن يكون صادرًا عن حفير> النصّ؛ عن غير النص؟ فذهب أهل الظاهر (415) إلى أنَّ ذلك لا يجوز، وهو قول بعض القائسين. وعند | الجمهور (٩١٥) أن ذلك جائز؛ لأنَّ الاجتهاد أحد أدلة الشـرع؛ فصار [48/ظ] كالنص والظواهر.

15

مسألة:

في من يعتبر قوله في انعقاد الإجماع

اختلفوا في الذين يُعتبر قولهم في انعقاد الإجماع؛ فذهب بعضهم إلى أنه يعتبر إجماع العلماء خاصّة دون العوام، وأن العوام تبعّ لهم. ومنهم (١١٦)

^{(412) =} الثورى. انظر: الجصاص، المختصر: 2/ 26.

^{(414) (}ل): [يفسدان]. (413) (ل): [يفسدان].

⁽⁴¹⁶⁾ انظر: ابن متويه، المجموع: 4/ 46/ ظ. (415) انظر: ابن حزم، الإحكام: 4/ 129.

^{(417) =} أبو الحسن الكرخي. انظر: الصيمري، المسائل: 273.

من اعتبر إجماع الفقهاء المشهورين دون غيرهم، فلم يعتد هذا القائل بخلاف المتكلمين. ومنهم (418 من راعى إجماع الأمة خاصهم وعامهم، إلا أنّ الإجماع على ضربين: منه ما يشترك في معرفته العامّة والخاصة على سبيل الجملة. <ومنه ما يختص بمعرفته الخاصة دون العامة>.

والدليل على صحّة المذهب الأخير أنّ الدلالة التي دلّت على وجوب اتباع الإجماع لم تخصّ، وإنما علّق الحكم بمن يشمله اسم الأمّة، وعامّة المسلمين يشاركون علماءهم في هذا الاسم؛ فشاركوهم في الحكم أيضًا.

في الأمــة إذا اســتــدلــت في مسألة بدليل هل

مسألة:

اختلفوا في الأمّة إذا استدلت في المسألة بدليل هل يجوز لمن بعدهم يجوز لمن بعدهم أن يستدل في تلك المسألة بغير ذلك الدليل؛ فمنهم من منع من ذلك. وفي الاستدلال بغير أن يستدل في تلك المسألة بغير ذلك الدليل؛ أستدلالهم بذلك الدليل لا يتضمن ألّا دليل في المسألة سواه، وإذا لم يتضمن هذا جاز لمن بعدهم الاستدلال بدليل آخر.

في الإجماع هل يثبت بخبر

مسألة:

مل بنه اختلفوا في الإجماع هل يثبت بخبر الواحد، والمراد بهذا أن من يجوز الاعاد؟ أن يُقبِل خبره عن النبي على في حكم من الأحكام إذا روى الإجماع = هل يجوز أن تقبل روايته؛ ففيهم من منع من ذلك، وفيهم من جوز. وكان قاضي القضاة (۱۹۹) - رحمه الله - يقول: لا يجوز قبول قوله؛ لا لأنّ خبر الواحد لا يجوز قبول في خبر الرسول، لكن الإجماع ويجوز قبوله في خبر الرسول، لكن الإجماع إذا

⁽⁴¹⁸⁾ انظر: ابن متويه، المجموع: 4/ 45/ ظ-46/ و.

⁽⁴¹⁹⁾ انظر: عبد الجبار، المغني: 17/ 245.

حصل توافرت الدواعي إلى نقله ولا يختص بنقله واحد دون آخر، فإذا رأينا الكل قد أمسكوا عن نقله عرفنا ألَّا إجماع. وعلى هذا قلنا: إن ما تعم البلوى به لا يقبل فيه خبر الواحد؛ لأنَّ الدَّواعي تكثر إلى نقله.

3

مسالة:

في تقليد الصحابي

[4/49]

اختلفوا في تقليد الصحابي، والصحيح جواز ذلك في الصحابة خاصّة؛ لشهادة النبي على لهم إبقوله: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» قال قاضي القضاة: الصحابي لا يجوز أن يُقلّد صحابيًّا آخر إلا بدليل. وموضع الخلاف في التابعي هل يجوز له تقليد الصحابي وقبول قوله من غير حجّة في الأحكام الشرعية؟

مسألة:

في خبر الواحد إذا أجمعوا على مقتضاه هل أجمعوا لأجله أم

اختلفوا في الصحابة إذا أجمعوا على العمل بمخبر خبر وموجبه هل يجب القطع على أنهم عملوا به لأجل ذلك الخبر أو لا يجب، بل يجوز أن يكونوا عملوا به لدليل آخر؛ فذهب بعضهم إلى أن عملهم به يقتضي أنهم أجمعوا عليه لأجله، وبه قال أبو هاشم (١٤٠١)، وقال: إن عملهم يقتضي أنه كان نقله متواترًا في الأصل، وأنه انقطع ذلك النقل بإجماعهم؛ لأنّ الدواعي ضعفت بعد الإجماع؛ من حيث استغني بالإجماع عن نقله. ومنهم من ذهب إلى أن إجماعهم على موجبه لا يقتضي أنهم رجعوا في التمسك به إلى الخبر إلا عند شروط: أن يعلم أنهم عند روايته أجمعوا على موجبه.

⁽⁴²⁰⁾ انظر: ابن عبد البر، الجامع: 2/ 178-179، 181.

⁽⁴²¹⁾ انظر: الهاروني، المجزي: 3/ 203.

ومنها: أن ينقل عنهم: أنا أجمعنا لأجله. ومنها: ألَّا يكون للحكم المجمع عليه طريق إلا الخبر ولم ينقل خبر سواه.

واستدلّ من ذهب إلى الأول بأنّ الخبر المنقول بطريق التواتر إذا أفاد حكمًا من الأحكام وعملت الأمّة به= وجب القطع على أنّ الأمّة أجمعت عليه لأجله؛ فكذلك إذا أجمعوا على مخبر خبر منقول بطريق الآحاد يجب أن يقطع على أنّ إجماعهم وقع لأجله، وأنّ نقله كان في الأصل متواترًا ثم خفّ نقله، والله أعلم.



الخلاف في القياس والاجتهاد:

فصل:

في حد القياس

اختلفوا في حد القياس؛ فمنهم من قال: هو التشبيه بين الشيئين. ومنهم من قال: هو ردّ الشيء إلى جنسه. ومنهم من قال: هو استفادة حكم الشيء من غيره. ومنهم من قال: اشتقاق حكم الفرع من حكم الأصل. ومنهم من قال: هو استخراج الحق من الأصول و تمييزه عن الباطل. ومنهم من قال: هو قال: هـو مقابلة الفروع بالأصول ليعلم موافقة ما يوافقها. ومنهم من قال: هو التعديل بين الشيئين. واختار أبو هاشم (٤٤٠) -رحمه الله- في حده أنه حمل الشيء على غيره وإجراء حكمه عليه. وزاد الشيخ أبو عبد الله (٤٤٠) على هذا و فقال: هو حمل الشيء على غيره وإجراء حكمه عليه؛ للشّبه الذي بينهما. ونقص قاضي القضاة (٩٤٤) من حدّ الشيخ أبي عبد الله فقال: هو حمل الشيء على غيره أبي عبد الله فقال: هو حمل الشيء على غيره أن يعتقد في الفرع ما يعتقده في حكم الأصل.

والدليل على صحة هذا الحدّ أن مَن حمل الشيء على غيره، بمعنى أنه أجرى عليه حكم الشَّبه الذي بينهما = وُصف فعله بأنه قياس، ووصف من يفعل ذلك بأنه قائس عليه لغة وعرفًا حوشرعًا >؛ فأما طريق اللغة فما عرفناه من قول القائل: إن هذا الفرس جواد لأنه عربي، وهذا الآخر أيضًا عربي؛ فيجب أن يكون جوادًا مثله = فإن أهل اللغة يصفون هذا القائل بأنه

18

⁽⁴²²⁾ انظر: العسكري، الفروق: 110؛ الهاروني، المجزي: 3/ 294.

⁽⁴²³⁾ انظر: الهارون، الجوامع: 41/ ظ، دون: «للشبه الذي بينهما».

⁽⁴²⁴⁾ انظر: البصري، المعتمد: 2/ 697. وقارن: ابن متويه، المجموع: 4/ 108/ و.

قائس؛ من حيث أجرى الثاني مجرى الأول في كونه جوادًا وحمَله عليه في إثبات هذه الصفة له. ولو قال: هذا فرس عربي هو جواد، وهذا الآخر عربي وهو جواد أيضًا= كان مشبهًا ولم يكن قائسًا.

وأما طريق العرف فما عرفناه أنّ القائل إذا قال: العسل حارٌ لأنه حلو، ثم قال: والتمر أيضًا حلو؛ فيجب أن يكون حارًا = وُصف بأنه قاس التمر على العسل، ولو قال: العسل حار وحلو والتمر حار وحلو = لم يكن قائسًا. وكذلك إذا قال المتكلم: الحوادث في الشاهد محتاجة إلى محدث لكونها محدثة، والأجسام محدثة أيضًا؛ فيجب احتياجها إلى محدث = وصف بأنه قاس الأجسام على الحوادث في الشاهد في الحاجة إلى محدث، ولو قال: الأجسام تحتاج إلى محدث وهي محدثة؛ فكذلك الحوادث تحتاج إلى محدث وهي محدث وهي محدثة عكذلك الحوادث تحتاج إلى

12 وأما طريق الشرع فإذا قال القائس: التفاضل محرم في البُر وهو مكيل، والأرز أيضًا مكيل والتفاضل فيه محرم= لم يكن قائسًا.

وقد زعم بعض من صنف في أصول الفقه | من المنتسبين إلى المعتزلة وقد زعم بعض من صنف في أصول الفقه | من المنتسبين إلى المعتزلة وليس منهم (425)= أنّ الحد الذي ذكره قاضي القضاة لا يشمل قياس العكس والطرد، وإنما يتناول أحدهما. واختار لنفسه في حد القياس فقال: «القياس هو تحصيل الحكم في الشيء باعتبار تعليل غيره» (426). فأخلّ بشرطين، وذكر (426) لفظة أشكل من القياس وهو الاعتبار، وأخرج القياس من هذا الحد جملة. وبيانه أن من قال: النبيذ حرام لأنّ الخمر مسكر، لم يكن قائسًا

^{(425) =} أبو الحسين البصري.

⁽⁴²⁶⁾ انظر: البصري، المعتمد: 2/ 699.

^{(427) (}ل): [وذكره].

بإجماع، وهو قد حصل الحكم في النبيذ باعتبار تعليل الخمر، فقد علمت أنه لا بد من أن يُزاد في هذا الحدّ اعتبار التعليل في الفرع واعتبار الحكم في الأصل، فتقول: هو تحصيل الحكم في الشيء بوجود علة فيه لأجلها ثبت الحكم في غيره. وهذا تعسفٌ قد أغنى الله عنه وأغنى عنه كلام قاضى القضاة.

فصاره

في معنى الاجتهاد

اختلفوا في معنى الاجتهاد؛ فمنهم من قال: القياس والاجتهاد واحد، و وإلى هذا ذهب الشافعي في رسالته (428). ومنهم من قال: الاجتهاد هو الطريق الذي تثبت به الأحكام الشرعية من غير النصّ على وجه لا يخَطَّأ فيه القائل. وفرق هذا القائل بين القياس والاجتهاد فيقول: كل مجتهد مصيب، ولا يقول: كل مجتهد مصيب، ولا يقول: كل قائس مصيب.

وقال قاضي القضاة: قولنا: اجتهاد، فقيل من جهة اللغة: إنه بذل المجهود وتحمل المشقة. وفي الشرع: عبارة عن طلب حكم الحادثة من الطريقة التي تطلب منها الأحكام، سواء كان المطلوب نصًّا أو قياسًا أو إجماعًا.

12

مسألة:

في القياس هل هو أحد أدلة الشرع أم

ذهب أكثر العلماء إلى أنّ القياس الشرعي أحد أدلة الشرع. وذهب فريق منهم إلى أنّ القياس ليس بحجّة، وهو قول النظام والجعفرين (429) وسائر الظاهرية (430) والإمامية (430).

⁽⁴²⁸⁾ انظر: الشافعي، الرسالة: 3/ 1097.

⁽⁴²⁹⁾ انظر: البلخي، المقالات: 510؛ عبد الجبار، المغني: 17/ 898؛ الهاروني، المجزي: 3/ 206.

⁽⁴³⁰⁾ انظر: ابن حزم، الإحكام: 7/ 55-56.

⁽⁴³¹⁾ انظر: المرتضى، الذريعة: 2/ 697.

واختلف القائلون بنفي القياس؛ فمنهم من قال: لا يجوز ورود التعبد به أصلًا. ومنهم من قال: يجوز ورود التعبد به لكن الشـرع لم يرد به، ولو ورد لجاز. وقال النظام (432): إنَّ التعبد بالقياس كان جائزًا لو كان موضوع الشرع على إخلاف هذا، لكن الشرع قد ورد بالتوفقة بين المختلفين والتفرقة بين المتفقين. ويريد به أنّ الشرع قد أباح النظر إلى وجه الأمّة الشابة الحسناء وحرّم النظر إلى وجه الحرّة العجوز الشوهاء، وورد بقضاء الصيام على الحائض وترك قضاء الصلاة مع أن الحيض ينافيهما جميعًا، ووردت الرخصة للمسافر بترك الركعتين في الصلاة الرباعية وبالإفطار في شهر رمضان، ثم لم يجب عليه قضاء الركعتين في حال الإقامة ووجب عليه قضاء الصيام. ومنهم من قال: لو جاز ورود التعبد بالقياس في نوع من الشرعيات لجاز في كل نوع، كما أن في العقليات إذا جاز استعمال القياس في نوع جاز في كل نوع. ومنهم من قال: إن القياس طريقه غلبة الظن ولا يثق المكلف به، بل يجوز أن يكون الحق في غيره. ومنهم من قال: إن الله -سيحانه- لا يجوز أن يقتصر بالمكلف على أَدْوَن البيانين دون أعلاها، والنص أعلى في البيان من القياس.

والكلام على جواز ورود التعبد بالقياس هو أنّ الواجب فيما يتعبد الله -تعالى- به المخاطَب أن يزيح علّته في تمكينه منه وتمكينه من معرفته أو معرفة سببه؛ لأنّ المكلف يقبح منه فعل ما لا يعلم قبحه أو حسنه، وإقدامه على ما يجوز كونه قبيحًا يقبح منه كما يقبح إقدامه على ما يعلم قبحه، فإذا كان هكذا فمتى مكّن الله -سبحانه- المكلف من العلم بصفة ما كُلّفه أو

[50/ظ]

⁽⁴³²⁾ انظر: الهاروني، المجزي: 3/ 207-208.

بسببه وأزاح (٤٩٥) علّته في تمكينه بالإقدار (٤٩٩) والألطاف وما يجري مجراه حسن التكليف سواء كان طريق معرفته العلم <أو> الظنّ (٤٩٥). وقد دلّ على هذا الشرع والعقل؛ أما (٤٩٥) العقل فقد جوّز سلوك السُّبل وركوب البحر واحتمال | المشاق لأجل الظن، ألا ترى أنّ التاجر متى غلب على ظنّه أنّ الربح يحصل له في هذا الطريق = حسُن منه سلوكه (٤٩٥). وأمّا في الشرع فقد تُعبدنا بقطع الحكم عند شهادة شاهدين يغلب على ظنّ الحاكم صدقهما.

[51] و]

فصل:

في أن التعبد بالقياس قد ورد في الشرع

وأمّا ورود التعبد بالقياس في الشرع فيدلّ عليه قوله -صلى الله عليه - لمعاذ بن جبل حين وجهه إلى اليمن: «بماذا تحكم؟» قال: بكتاب الله، فقال: «فإن لم تجد؟» قال: أجتهد رأيي (438). فوجه الدلالة منه أنّ معاذًا لما قال: أجتهد رأيي فيما لا أجد في كتاب الله وسنة رسوله -صلى الله عليه -، لم ينكر عليه النبي -صلى الله عليه -؛ فدلّ ذلك على جواز إثبات الأحكام فيما لا كتاب فيه ولا سنة بالقياس.

12

فصل:

في أركان القياس

والقياس لا بدّله من أصل وفرع وعلّة تجمعهما ومعلل ومعلول، 15 فالأصل: هو ما طُلب حكمه بقياسه فالأصل: هو ما طُلب حكمه بقياسه على الأصل. والعلّة: هو المعنى الذي لأجلها ثبت الحكم في الأصل. والمعلل: هو حكم الأصل. والمعلول: هو حكم الأصل. 18

(433) (ل): [وإزاحة]. (434) (ل): [بالإمرار/ بالإقرار].

(435) (ل): [والظن]. (436) (ل): [وأما].

(437) (ل): [سكونه].

(438) انظر: الترمذي، الجامع: أبواب الأحكام- باب ما جاء في القاضي كيف يقضي.

إنّ الحوادث في الشاهد محتاجة ((((439) إلى محدث لحدوثها، والأجسام محدث أيضًا؛ فيجب احتياجها إلى محدث. قولنا: الحوادث في الشاهد، هو أصل القياس. وقولنا (((440)): إنها محتاجة إلى محدث، هو حكم الأصل، وهو المعلل. وقولنا: لحدوثها، هي العلّة. وقولنا: والأجسام محدثة أيضًا، هو الفرع. وقولنا: فيجب احتياجها إلى محدث، هو حكم الفرع، وهو المعلول. قس على هذا جميع ما أتاك من هذا الباب.

وكل موضع أمكن أن يجعل المعلول علّة والعلّة معلولًا كان ذلك القياس الذي يتأتى فيه ذلك باطلّا، مثاله: إذا قيل: إنّ الصبي تجب عليه وزكاة المال؛ لأنّه يجب عليه عشر الزرع، وكل من وجب عليه عشر الزرع وجب عليه زكاة المال كالبالغ، هذا قياس باطل؛ لأنّ للخصم أن يقول: إن البالغ | لم تجب عليه الزكاة لأنّه وجب عليه العشر، بل وجب عليه العشر المعلول معللًا؛ فدلّ على

وقد استعملت الصفاتية في الأصول مثل هذا وقريبًا منه، فقال ابن كُلَّاب:

الدليل على أنّ الله عالم أنه مريد، والمريد لا بدّ أن يكون عالمًا بالمراد.

فقيل له: لم قلت: إنه مريد؟ فقال: لو لم يكن مريدًا لوجب أن يكون ساهيًا

عن المراد، ومعلوم أنّ السهو وسائر أضداد العلم مستحيل عليه؛ فوجب

أن يكون مريدًا. فاستدل بكونه مريدًا على كونه عالمًا، فلما طولب بالدلالة

على كونه مريدًا بنى الدلالة فيه على أنه عالم، فاستدل بكلّ واحد منهما

على الآخر فأخطأ. وأخطأ من وجه آخر؛ حيث استدل بالفرع على الأصل.

(439) (ل): [محاجة].

فساد القياس.

[51/ظ]

^{(440) (}ل): [وقوله].

وليس من هذا القبيل ما يقوله أصحابنا: إنّ الله -تعالى - مريد لأنه آمر، ثم يقولون: إنه إنما كان آمرًا لكونه مريدًا؛ لأنّ في العلوم ما يُطابق المعلوم في ترتبه عليه وفيه ما لا يُطابقه، فالأول كالعلم بالذات والحال، والثاني كالعلم بكونه مريدًا والعلم بكونه آمرًا، أن الأول فرع الثاني وإن كان معلومهما بالضد منه، فكونه مريدًا أصل (144) لكونه آمرًا، وكذلك العلم بكون الباري قادرًا فرع العلم بحدوث الأجسام وكونه قادرًا أصل لحدوثها، والعلّة لا تتقدّم المعلول؛ كا لأنّها إذا تقدَّمت ولم يوجد الحكم خرجت أن تكون علّة موجبة؛ وبهذه (144) الطريقة أبطل أصحابنا قول الكلابية (144) إنّ الله -سبحانه - راء للعالم برؤية قديمة، فجوزوا تقديم الرؤية التي هي علّة في كونه رائيًا. وهذا إنما صحّ في والعلل العقلية التي هي موجبة، فأما الشرعية فيجوز تقديمها على المعلول؛ لأنّها أمارة وليست بموجبة، وقد كان يجوز وجودها ولا حكم أصلًا، فأما الحكم فلا يجوز أن يتقدم العلّة سواء كان من قبيل الشرعيات أو العقليات.

فصل:

في أن تعليل الواجب لايجب

[,/52]

| واعلم أن تعليل الواجب لا يجب؛ لأنه لو وجب تعليل الواجب لكان لا ينتهي التعليل إلى حدِّ ينقطع عنده، وكان يجب تعليل ما لا نهاية له من الأوصاف وهذا محال.

15

قال قاضي القضاة: فالتعليل في الصفة الواجبة موقوف (۱۹۹۹) على الدليل، فإن دلّ الدليل على أنها معللة عللت، وإن لم يدل على أنها معللة لم يصحّ تعليلها.

^{(441) (}ل): [أصلا]. (442)

⁽⁴⁴³⁾ انظر: البغدادي، الأصول: 97. (444) (ل): [موقوفة].

في إيجاب العلة للحكم بشرط

فصل:

وقد تكون العلّة ذات وصفٍ واحدٍ، وقد تكون ذات وصفين، وهذا لا مؤثر في الإبحاب شبهة فيه. وقد توجب العلّة الحكم بشرط لولاه لما أوجبت، فالعلّة هي الموجبة والشرط هو المؤثر في إيجاب العلّة للحكم. مثاله: الضرب يولد الألم بشرط أن يكون المحلّ المضروب فيه حياة، فالعلّة هي الضرب، ووجود الحياة في المحلّ شرط في تأثير العلّة، وليس وجود الحياة بعلّة؛ إذ لو كان (445) علّة لكانت الحياة موجبة للألم.

ولهذا نظير في الشرعيات، وهو أن الزنا علّة في إيجاب العقوبة بشرط أن عسلام علام الزاني عاقلًا، فالعقل ليس بعلّة لوجوب العقوبة، لكنه شرط في كون الزنا موجبًا للعقوبة.

وكلّ علّة أوجبت حكمًا بشرط لم يجز أن توجب ذلك الحكم مع فقد ذلك الشرط؛ إذ لو أوجبته لخرج الشرط من كونه شرطًا. وذكر قاضي القضاة في بعض كتبه أن كلّ شرط يعتبر في الدلالة على أمرٍ من الأمور فمثل ذلك المدلول لا يصحّ أن يثبت مع نقيض ذلك الشرط، بيان ذلك أن أحدنا إذا اعتبر في الدلالة على <أنه> محدِث لتصرفه وجوب وقوعه عند قصده وداعيه ووجوب انتفائه عند كراهته وصارفه، ثم أثبت الواحد منا محدِثًا لأمرٍ وجب حدوثه عند كراهته وصارفه وعدمه عند قصده وداعيه فسد دليله الذي استدلّ به على أنّ العبد محدث لتصرفه، وكذلك مهما استدلّ بصحّة الفعل على أنّ الغير قادرٌ، ثم أثبت ذاتًا قادرة مع تعذر الفعل عليها | ومع ارتفاع الموانع= كان ذلك نقضًا للاستدلال الأول. ويفارق ما

[52/ظ]

^{(445) (}ل): [كانت]. ويبدو أنها مصححة.

- (328)------ النص المعتنى به ---

يقوله المتكلمون في أنّ الشيئين قد يشتركان في حكم، ثم ما يدلّ على ثبوت الحكم لأحدهما لا يحصل للآخر ولا يدلّ على ثبوته، لأنّ هذا يصحّ والأول لا يصحّ.

مسألة:

في النبي هل كان متعبدًا بالاجتهاد في الشرعيات أم ٧٩

اختلفوا في النبي -صلى الله عليه- هل كان متعبدًا بالاجتهاد في الأحكام الشرعية؛ فذهب بعضهم إلى تجويزه. وذهب أكثر العلماء إلى المنع منه، وهو اختيار شيوخنا؛ على أنهم جوزوا أن يتعبد به من جهة العقل وقالوا: غير ممتنع تعلق المصلحة به، لكنّه ارتفع في الشرع منه ذلك.

سؤال:

يُقال إذا جوزتم من جهة العقل أن يتعبد الله -تعالى - رسوله بالاجتهاد، فإذا اجتهد نبيٌ وقاس فهل يجب القطع على أنّ الصفة التي علل بها حكم الأصل هي العلّة أم لا يجب؟ فإن قلتم: يجب القطع على ذلك، قيل لكم: فهل يجب عليه القطع أم علينا؟ فإن قلتم: يجب عليه القطع، لم يصحّ مع كونه مجتهدًا؛ لأنّ القائس يظنّ ولا يقطع. وإن قلتم: لا يجب عليه ويجب علينا، قيل لكم: إنما وجب علينا القطع لكونه نبيًّا، وهذه العلّة تلزمنا وتلزمه. فإن قلتم: لا يجب علينا القطع بذلك، جوزتم مخالفة الرسول.

15

والجواب: أنّ الرسول إذا اجتهد واستخرج علّة علَّى عليها الحكم وتكامل اجتهاده=علِم هو أنها علّة الحكم وقد كان يظنّ قبل تكامل اجتهاده، ونحن إذا علمنا أنه علّق الرسول عليها الحكم علمنا أنها العلّة، وغير بعيد أن تكون الأمارة توجب الظنّ ثم إذا قوي أوجب العلم، كما نقوله في خبر __ النص المعتنى به ______

الأربعة: [إنه لا يوجب] (446) العلم، وإذا انضمّ [إليهم غيرهم] (447) حتى صار متواترًا أوجب العلم.

في الاجتهاد في عصر النبي هل

مسالة:

اختلفوا في جواز الاجتهاد في عصر النبي ﷺ؛ فمنهم من ذهب إلى جوازه كان جَائزًا أُمْ لاً؟ بكلّ حالٍ سواء كان المجتهد بمحضر النبي عليه السلام- أو كان غائبًا عنه.

ومنهم من ذهب إلى المنع بكلّ حالٍ. ومنهم من فصّل | فقال: إن كان غائبًا [53/و] جاز، وإن كان بحضرة النبي -عليه السلام- لم يجز. وهذا هو الصحيح، وهو اختيار شيوخنا -رحمهم الله-. ووجهه أنّ الاجتهاد لا حكم له مع إمكان التوصل إلى النصّ، ومعلوم أن من كان بحضرة النبي -عليه السلام- هو متمكن من معرفة الحكم بالنصّ، فلا معنى للاجتهاد. وليس كذلك من غاب عن حضرته؛ لأنه لا طريق له إلى معرفة حكم الحادثة في الحال من غير طريق الاجتهاد؛ وعلى هذا سوّغ النبي -صلى الله عليه- لمعاذ الاجتهاد برأيه (448).

في هل يجوز أن يصل المجتهد مسألة:

ذهب بعض البصريين (۹۹۹) إلى أنّ المجتهد يجوز أن يبلغ في العلم بطريقة إلى أن يني دون الاجتهاد؟ الاجتهاد رتبة يجوز عندها أن يُتعبد بأن يفتي بالحظر له من غير أن يرجع في ذلك دليل أو اجتهاد؟ إلى شدى عن الأدلة وطريق (۹۶۵) [القياس] (۹۶۱) والاجتهاد، وأنه يجري مجرى

^{(446) (}ل): [إنها لا توجب].

^{(447) (}ل): [إليه غيره].

^{(448) (}ل): [في رأيه].

^{(449) =} مويس بن عمران. انظر: الهاروني، المجزي: 3/ 330.

^{(450) (}ل): [وطريقة].

^{(451) [..] + (}الهاروني). انظر: الهاروني، الجوامع: 43/ ظ.

- النص المعتنى به --

أن يُقال له: أن احكم بما شئت، فإنك لا تحكم إلا بالصواب. وكان يذهب إلى أنَّ الأنبياء -عليهم السلام- يجوز أن يبيحوا ويحظروا من غير وحي.

والدليل على فساد هذا القول أنه لو جاز أن يقول النبي -عليه السلام-لواحدٍ من أصحابه: احكم بما شئت، فإنك لا تحكم إلا بالصواب؛ لجاز أن يُقال لواحدٍ أيضًا: أخبر بما شئت مما(452) سيحدث إلى يوم القيامة، فإنـك لا تُخـر إلا بالصدق، ولو كان هذا لجـاز أن يخاطَب الأمي بالكتابة فيقال له: اكتب، فإنك لا تكتب إلا بالصحيح. وهذا يدلّ من الذي يجوِّزه على أنه لا يصحّ منه الاستدلال على كون البارى -سبحانه- عالمًا.

مسألة:

اختلفوا في الحكم الذي يرد به النصّ معلـلًا بعلَّة هل يجوز قياس غيره

في النص المعلل هل يجوز قياس غيره عليه قبل ورود التعبد

بالتباس أم لا؟ عليه إذا شاركه فيه من غير أن يرد التعبد بالقياس؛ فذهب بعض نفاة القياس إلى أن ذلك جائز. وذهب البعض إلى أن ذلك لا يجوز. وذهب النظام والقاساني(453) وطبقتهم إلى جواز ذلك، وقد ذكر أبو هاشم ما يدلّ عليه(454)؛ لأنّه قال : لو قال الله حرّمت السُّكّر لأنّه حلو، وجب أن يحرم كلّ حلو، ولم يشرط فيه التعبد بالقياس (طه). وشرط | قاضى القضاة (طمه) في ذلك ورود

531/ظ]

(452) (ل): [من ما].

(453) النظام والقاساني من نفاة القياس، ففي ذكر الأقوال اضطراب. انظر: الهاروني، المجزى: .315/3

(454) انظر: الهاروني، المجزي: 3/ 316.

(455) = وهو قول أبي الحسن الكرخي. انظر: الصيمري، المسائل: 318.

(456) = وهو قول جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب. انظر: الصيمري، المسائل: 318.

التعبد بالقياس. وفرق الشيخ أبو عبد الله (٢٥٠٠) بين الفعل والترك (٤٥٥٠) فقال: إن كانت العلّة المنصوص عليها علّة في التحريم لم يحتج إلى ورود التعبد بالقياس، بل يثبت التحريم في كلّ ما حدث فيه تلك العلّة، وإن كانت العلّة المنصوصة علّة في إيجاب الفعل أو حسنه لزمت العلّة ولم تتعده (٤٥٠٠) إلا بالتعبد بالقياس.

والدليل على صحّة ما ذهب إليه قاضي القضاة أنّ الحكم المنصوص على علّته لا يمتنع أن تتعلق المصلحة بفعله على الانفراد وإنْ ضمّ غيره إليه مما شاركه في العلّة حكان> مفسدة، وإذا كان هذا غير ممتنع لم يجز إثبات هذا الحكم في نظيره لأجل وجود العلّة ما لم يرد التعبد بالقياس.

فأما فرق الشيخ أبي عبد الله فوجهه (460) أنّ الإنسان قد يفعل فعلًا لغرض ثم لا يفعل كل ما ساواه في ذلك الغرض، بيانه أن الإنسان قد يتصدق بيمينه لحسن الصدقة، ولا يلزمه أن يتصدق بيساره، فإذا تصدق بيمينه ولم يتصدق بيساره لم يكن مناقضًا، وكذلك لو سافر إلى الشام لتجارة لم يلزمه أن يسافر إلى العراق وإن كان الربح في الموضعين والمسافة (461) فيهما على سواء، وبمثله: لو عدل عن السفر إلى الشام لأنّ فيه سبعًا (462)، ثم سلك طريق العراق مع أن فيه سبعًا (463) عُد مناقضًا، وهذه طريقة عقلية.

⁽⁴⁵⁷⁾ انظر: الهاروني، المجزي: 3/ 324؛ الهاروني، الجوامع: 44/ و.

^{(458) (}ل): [والقول].

^{(459) (}ل): [تتعداه].

⁽⁴⁶⁰⁾ انظر: الهاروني، المجزي: 3/ 316-317، 324؛ الهاروني، الجوامع: 44/ و-44/ ظ.

^{(461) (}ل): [المسافة].

^{(462) (}ل): [سبع].

^{(463) (}ل): [سبع].

- النص المعتنى به

مسالة:

في ما هو الأصل الـــذي يحمل الفرع عليه بطريق القياس؟

اختلفوا في الأصل الذي يحمل الفرع عليه بطريقة القياس ويثبت به حكمه؛ فمنهم من ذهب إلى أنَّ الأصل هو الحكم الثابت بالنصِّ، كتحريم التفاضل في البُر. ومنهم من ذهب إلى أن الأصل هو البُر نفسه.

[54]

واختيار شيوخنا أنَّ الأصل هـ و الدليل الـذي أوجب إثبـات الحكم في البُر (464)؛ والدليل عليه أنّ الأصل: عبارة عما به يتوصل إلى حكم الفرع بالنظر فيه، وهذا المعنى يوجد في الخبر الـذي دلّ دون غيـره، ألا ترى أنّ النظر في حكم البُر وأن التفاضل | فيه محرم= مستند إلى الخبر. وسئل قاضي القضاة (465) في الدرس فقيل: إذا كان الأصل هو الخبر فيجب أن يكون المعلل هـ والخبر، وقد علمنا أن المعلل هو الحكم. فقال: المعلل هو حكم الأصل لا نفس الأصل، فالحكم الذي اقتضاه الخبر هو الأصل الذي علَّله الفقهاء.

مسألة:

12

18

في العلة التي علق بها حكم الفرع هل يجب أن تكون مؤثرة

ذهب العلماء بأسرهم إلى أنّ العلّه التي تعلق بها حكم الفرع يجب أن فِ حكم الأصلُ تكون مؤثرة في حكم الأصل حتى تكون علَّة، سواء كان اسمًا أو صفة، وأن لتكون علة أم لا؟ ما لا تأثير له في الحكم لا يجوز اعتباره في (٩٥٥) كونه علّـة. وذهب نفرٌ من المتأخرين في الزمان والعلم إلى أنّ التأثير لا يعتبر في علَّة الأصل. ومثاله: إذا قال الشافعي: إنَّ مسّ الذكر ينقض الطهارة؛ لأنه مس ذكره، فوجب أن يبطل طهارته كما لو مس ذكره وبال. فقوله: مس ذكره، لا يؤثر في إيجاب

(464) راجع: الزركشي، البحر: 5/ 75.

⁽⁴⁶⁵⁾ انظر: ابن متويه، المجموع: 4/ 109/ ظ-110/ و.

^{(466) (}ل): [وفي].

الطهارة إذا بال؛ لأنّ البول ينقض الطهارة سواء مسّ ذكره أو لم يمس، فلا تأثير لمس الذكر في الحكم، وإن لم يكن له تأثير بطل.

قال قاضي القضاة في أدب الجدل مفسدًا لهذا المذهب: إنّ الحكم الشرعي لا يجوز إثباته إلا بدليل شرعي طريقه العلم أو بأمارة تقتضي غالب الظن، وإذا كان كذلك فالوصف الجامع للفرع والأصل يجب أن تكون عليه أمارة أن الحكم تعلّق به. يبين صحّة هذا أنه لا شبهة في أنّ كلّ وصفٍ من أوصاف حكم الأصل لا يجوز أن يكون علّة، فيجب أن يكون الوصف الذي تعلّق به الحكم له تأثير ليعلم أنّه علّة.

في العلة المستنبطة هل تتعدى أم لا؟ مسألة:

اختلف أهل العلم في العلّة المستنبطة هل يجب أن تكون متعدية أو يصحّ ألَّ تتعدى؛ فذهب بعضهم إلى أنها إذا لم تتعد لم يصحّ أن تكون علّة، وهو قول أكثر العراقيين (٢٥٥)، وإليه ذهب الشيخ أبو عبد الله (٢٠٥٥). وذهب بعضهم إلى أنّ العلّة المستنبطة يجوز ألَّا تتعدى إلى فرع، ومثاله: ما قاله بعضهم: إنّ تحريم التفاضل في الدراهم والدنانير معلل بكونهما ثمنًا للأشياء وقيمًا لنتحدى. والدليل على إ فساده (٢٠٥٥) أنّ الغرض باستنباط العلل ما يحصل به من الفائدة بردّ الفروع إليه، فإذا لم يتعدّ لم تحصل به فائدة، فلا يصحّ.

[54/ظ]

⁽⁴⁶⁷⁾ انظر: البصري، المعتمد: 2/ 801 الصيمري، المسائل: 358.

⁽⁴⁶⁸⁾ انظر: الهاروني، الجوامع: 46/ظ؛ الهاروني، المجزي: 2/412. وإن كان لم يصرح باسم أبي عبد الله البصري حيث قال: "وقد حكى ذلك شيخنا أبو عبد الله عن أبي الحسن الكرخي». لكنه ذكر عقيبه ما كان يحصله في هذا الباب.

^{(469) (}ل): [فسادها].

النص المعتنى به -

مسالة،

في النخير يرد بخلاف قياس الأصبول هل

اختلفوا في الخبر إذا ورد بخلاف قياس الأصول هل يجوز القياس عليه يقاس عليه أم لا؟ أم لا يجوز؛ فذهب جمهور العراقيين (470) إلى المنع من القياس عليه، وبه قال الشيخ أبو عبد الله(471)، وكان يشرط في ذلك ألَّا يكون الخر ورد معللًا، أو لم يدل دليل على جواز تعليله، أو لا يكون له وجه آخر من القياس؛ فكلِّ خبر ورد مخالفًا لقياس الأصول وعاريًا عن هذه الشروط لا يجوز أن يُقاس عليه. فأما إذا ورد معللًا أو أجمعوا على تعليله أو كان له وجه آخر في القياس عليه= جاز قياسه.

> في إثبات الأسامي بالقياس

اختلفوا في إثبات الأسامي بطريقة القياس الشرعي؛ فمنهم من جوّزه، ومنع أكثرهم منه. ومثاله: أنَّ الزنايوجب الحدّبلا خلاف، واختلفوا في وطء البهيمة هل فيه الحدّ أو لا؛ فقال بعضهم: فيه الحدّ، وقال: إنّي أثبت اسم الزنا بوطء البهيمة بقياسه على وطء الآدمية؛ فأقول: وطء غير مباح، فوجب أن يُسمّى زناً كالوطء في الفرج من الآدمية، فإذا ثبت لي الاسم بهذه العلَّة أثبتُّ الحـدّ بقوله -تعالى-: ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِ فَأَجْلِدُوا كُلُّ وَحِدِيِّنْهُمَا مِأْتَةَ جُلْدَةٍ ﴾ (472). وكذلك كان يقول: إن أثبت اسم الخمر للمطبوخ المُسكر؟ بعلَّة أنه شراب فيه شدَّة مطربة، فوجب أن يكون خمرًا لعصير العنب النيء إذا غلبي واشتدٌ وقذف بالزبد، فإذا ثبت لبي في المطبوخ أنَّ اسم الخمر يتناوله استدِلٌ على تحريمه بالنصِّ الوارد في تحريم الخمر .

مسألة:

(470) انظر: الجصاص، الفصول: 4/ 116.

⁽⁴⁷¹⁾ انظر: الهاروني، الجوامع: 47/ و؛ الهاروني، المجزى: 4/ 5-10.

⁽⁴⁷²⁾ سورة النور: 2.

- النص المتنى به

وجمهور العلماء وشيوخ المعتزلة على أنَّ ذلك لا يجوز. والدليل على صحّة هذا القول وفساد القول الأول أنّ إثبات الأسامي اللغوية بطريقة القياس | الشرعي غير ممكن؛ إذ لا يمتنع أن يضع أهل اللغة الاسم لمعنى [55/و] من المعاني إذا وُجِد ذلك المعنى في قبيل آخر لم يستعمل الاسم فيه، نحو قولهم: أبلت، إذا اجتمع السواد والبياض في شخص مخصوص، ثم لا يقولون (473) في الكناية على البياض إنه أبلق وإن كان السواد قد اجتمع مع البياض. وقالوا: جنِّي؛ لتستره، وجنين؛ لهذا، ثم لا يسمى كل ما تستر جنينًا، فإذا كان كذلك لم يمتنع أن يضعوا اسمَ الزنا لوطء الآدمية دون وطء البهيمة، واسمَ الخمر لوجود الشدّة المطربة في عصير العنب دون نقيع الزبيب.

مسألة: في تخصيص العلة

> اختلف وا في تخصيص العلَّة الشرعية؛ فذهب بعضهم إلى أنَّه لا يجوز تخصيصها، فمنع منه قوم (474)، وجوّزه آخرون.

واختلفوا في العلَّة المنصوص عليها؛ فمنهم من جوَّز تخصيصها. ومنهم من منع. وذهب أصحاب أبي حنيفة (475) بأسرهم إلى جواز ذلك.

^{(473) (}ل): [يقولوا].

⁽⁴⁷⁴⁾ لا فرق بين «لا يجوز» وبين «فمنع منه»، ففي العبارة تكرار لعله سهو. ولفظ الهاروني، الجوامع: 50/و: «اختلف أهل العلم في تخصيص <العلة> الشرعية؛ فذهب بعضهم إلى أنها [كـذا، أنه] لا يجوز تخصيصها، وهو قول جماعة أصحاب أبي حنيفة. واختلفوا في العلة إذا كان منصوصًا عليها... إلخ ٩. وفي الهارون، المجزى: 4/ 32: (اختلف أهل العلم في تخصيص العلل الشرعية فمنهم من منع من ذلك، وهو قبول جماعة أصحاب الشافعي وبعض المتأخرين من أصحاب أبي حنيفة. وقد اختلفوا في العلة إذا كان منصوصًا عليها؛ فمنهم من يسوي بينها وبين المستنبطة في المنع من التخصيص، ومنهم من يجوز تخصيصها. وذهب جمهور أصحاب أبي حنيفة إلى جواز تخصيصها،

⁽⁴⁷⁵⁾ انظر: الجصاص، الفصول: 4/55.

والدليل على جوازه أنّ العلّة الشرعية ليست بموجبة للأحكام؛ لأنّها كانت موجودة مع انتفائها قبل الشرع، وإنما هي أمارات يحصل عندها الظنّ بالأحكام، والأمارات لا يمتنع أن يقع في إيجابها الظنّ تخصيص، بأن يقترن ببعضها أمر يُمنع لأجله حصول الظنّ عنده؛ على أنّ الأمارة لو أوجبت الظنّ أبدًا من غير تخصيص لما كان بينها وبين الدلالة فرق، وفي علمنا بالفرق بينهما دلالة على بطلان قول من امتنع من تخصيص العلّة.

مسألة:

في الاستحسان ما هو؟ وهل هو صحيح ودليل شرعى؟

اختلف أهل العلم في الاستحسان هل هو صحيح في نفسه له حكمه، وهل هو دليل على الأحكام الشرعية؛ فذهب الشافعي (476) ومن تابعه (767) إلى أنّ ذلك غير ثابت ولاحجّة فيه. وذهب أصحاب أبي حنيفة (878) بأجمعهم إلى أنّه حجّة ودليل على الأحكام الشرعية، وإليه ذهب قاضي القضاة، ونصره في كتبه.

12

واختلف القائلون بالاستحسان في حدّه؛ فذهب بعضهم إلى أنّه أقوى القياسين. ومنهم من قال: هو تخصيص العلّة. وحدّه قاضي القضاة حرحمه الله بأنّه العدول عن حكم الحادثة بمثل ما حكم في نظائرها لدليل هو أقوى منها. وهذا أشهر من أن يذكر له مثال، إلكنّا نشير إلى مثال واحد ليتضح الحدّ: لا فرق بين قول القائل: جعلتُ ملكي صدقة في سبيل الله، وبين قوله: جعلتُ مالي صدقة في سبيل الله، من جهة القياس؛ فكلّ حكم وبين قوله: عن أحد اللفظين ثبت للآخر، وكل حكم ينتفي عن أحد اللفظين ينتفي

55/ظ]

⁽⁴⁷⁶⁾ انظر: الشافعي، الرسالة: 2/ 65، 3/ 1168.

⁽⁴⁷⁷⁾ انظر: الشيرازي، الشرح: 2/ 969.

⁽⁴⁷⁸⁾ انظر: الجصاص، الفصول: 4/ 223.

عن الآخر، إلا أنّ القائلين بالاستحسان حملوا قوله: جعلت مالي صدقة، على الأموال التي تجب الزكاة فيها خاصة؛ لقول الله -تعالى-: ﴿ خُذِينَ أَمْوَ لِلْمِمْ صَدَفَةً ﴾ (٩٥٥)، فعدلوا عن القياس في هذه المواضع (٩٥٥) لهذه الدلالة، ولولا هذه الدلالة لكان يجب قياس قوله: مالي صدقة، على قوله: ملكي صدقة، فعدل عن هذا القياس ولم يحكم في قوله: جعلت مالي صدقة، بمثل ما حكم في نظيره، وهو قوله: جعلت ملكي صدقة؛ لأجل دليل هو أقوى من القياس، وهو الآية التي دلّت على أنّ المراد بالمال ما تجب فيه خاصة.

والدليل على صحّة الاستحسان أنّ المانع له لا يخلو: إما أن تكون الأقيسة الشرعية وطرق الاجتهاد لا يجوز أن يترجح بعضها على بعض، وهذا فاسد؛ لعلمنا بأنّ الأمارات تترجح، وقد بيّنا هذا في الأخبار. وإما أن يكون المانع أنّ هذا يؤدي إلى تخصيص العلّة، وقد بيّنا جواز تخصيص العلل الشرعية، فما يؤدي إليه يجب أن يكون صحيحًا أيضًا. وإما أن يكون المانع أن ما عدل عن الحكم لأجله ليس بأقوى من القياس، وهذا يُعرف باستقراء المسائل، والكلام في قوة الاستحسان على القياس يظهر في أعيان المسائل، فلا وجه لذكره هاهنا. وإما أن يكون المانع استبشاع بعض الناس لهذا الاسم، وهذا فخطب هيّن؛ لأنّه إذا ثبتت (۱۹۵) صحّة المعنى وهو المقصود بالعبارة= فلا مشاحّة في الاسم.

وقد بطل بهذا قول من زعم أنّ القول بالاستحسان قول بالهوى والشهوة؟ لِمَا بِينًا أنه (482) قول بالدليل الذي هو أقوى من القياس المعدول عنه في هذه الحادثة.

⁽⁴⁷⁹⁾ سورة التوبة: 103.

⁽⁴⁸⁰⁾ يبدو أن الألف في «المواضع» إما ضرب عليها أو خفيفة المداد.

^{(481) (}ل): [ثبت]. (482) (ل): [وله].

مسالة:

في قلب العلل في الأحكام

ذهب بعض الفقهاء أنّ قلب العلل في الأحكام صحيح، واستعملوا فيها طريقة أخرى سمّوها قلب التسوية، مثاله: إذا أثبت المعلل حكمًا من الأحكام بمعنى فيه بين الأصل والفرع، ثم جاء السائل المخالف له فقال: أنا أجعل أصلك أصلي وعلتك علتي، وأعلق عليها حكمًا وأستفيد به صحّة مذهبي وبطلان مذهبك؛ فأكون قد عارضتك في قياسك ولا يمكنك الانفصال عن هذه المعارضة بضرب من الترجيح؛ لأنّ أصلي أصلك وعلّتي علتك، والحكم مختلف والترجيح لا يدخل في الأحكام.

وهذه طريقة فاسدة؛ لأنّ الحكم الذي قصد المعلل نصب العلّة لأجله لا يمكن أن تقلب علته أصلًا؛ لأنّه يؤدي إلى أن يكون حكمًا (83) آخر، فيكون السائل (483) عادلًا عن الحكم الذي علّل المسؤول له، وفارضًا حكمًا آخر لنفسه، وليس الفرض إليه بإجماع أهل الجدل، فثبت أنّ القلب لا صحّة له.

12

مسألة:

في الاخستىلاف في السفسروع هل كل مجتهد فيها مصيب أم لا؟

اختلفوا في الفروع التي وقع الخلاف فيها بين المجتهدين هل الحقّ فيها واحد أو الكلّ مصيب؛ فمنهم (485) من ذهب إلى أن الحق في واحد معين، وأن ما خالفه ليس بحقٌ، وأنّ حكم الحاكم متى كان بخلافه نُقض، وهو قول الأصمّ وبشر المريسي. ومنهم (486) من ذهب إلى أنّ الحقّ في واحدٍ ولكن

^{(483) (}ل): [حكم].

^{(484) (}ل): [للسائل].

⁽⁴⁸⁵⁾ انظر: عبد الجبار، المغني: 17/ 369-370؛ الهاروني، المجزي: 4/ 159.

⁽⁴⁸⁶⁾ انظر: الشيرازي، الشرح: 2/ 1046.

- النص المعتنى به

المجتهد متى عدل عنه باجتهاده كان معذورًا، وهو قول أصحاب الشافعي. ومنهم (487) من ذهب إلى <أن> كلّ واحد من المجتهدين مصيب محقّ، وهو مذهب شيوخنا. والدليل على صحّته ما تواتر به النقل عن الصحابة أنهم اختلفوا في مسائل فاختار كل واحد منهم طريقة لم يخطِّئ صاحبه في اختيار الطريقة الأخرى، ولو كان الحقُّ في واحد لخطأ بعضهم بعضًا ولخالفه ولقطع موالاته، كما فعل بعضهم مع بعض لما خالفه في المسائل التي الحق فيها في واحد ولا يسوغ الخلاف فيها.

في إضافة قولين مختلفين إلى سبيل التخيير

مسألة:

ذهب أصحاب الشافعي (488) إلى أن إضافة قولين متنافيين إلى المجتهد المجتهد على على سبيل التخيير جائز، وزعم بعضهم أنَّ المراد بقولهم: إنَّ للشافعي قولين في المسألة، أنه بيَّن طريقتي الاجتهاد في كلِّ واحد منهما؛ ليختار المجتهد منهما ما أدّى اجتهاده إليه. | وهذا فاسد؛ لأنّ من بيَّن طريقة الاجتهاد في المسألة لم يجز إضافة ذلك إليه مذهبًا؛ لأنَّ من حكم ، دلالة في

561/ظ]

ومنهم من قال: له قول قديم وقول جديد. وهذا فاسد أيضًا؛ لأنَّ الجديد إن لم يكن رجوعًا عن القديم فيؤدّي إلى قولين متنافيين في حادثة في حالتين

مسألة و دلالة أخرى في تلك المسألة على ما يخالفها= لا يجوز أن يجعل

مختلفتين.

الأمران جميعًا مذهبًا له.

⁽⁴⁸⁷⁾ انظر: عبد الجبار، المغنى: 17/364.

⁽⁴⁸⁸⁾ انظر: الشيرازي، الشرح: 2/ 1075.

في أن النافي لا دليل عليه

مسالة:

ذهب نفرٌ من الفقهاء إلى أنّ النافي لا دليل عليه. وهذا خطأ؛ لأنّ من اعتقد نفي حكم: فإما أن يكون عالمًا به، أو ظانًا، أو جاهلًا، فإن كان جاهلًا فلا معنى للاشتغال به، وإن كان ظانًا فلا بدّ أن يكون ظنّه صادرًا عن أمارة، وكذلك إن كان عالمًا فلا بدّ أن يكون علمه مستندًا إلى دلالة، كما أنه إذا اعتقد ثبوت حكم وكان عالمًا به= يستند علمه إلى دلالة.



ــ النص المعتنى به ـ

الحظر والإباحة:

في حكم الانتفاع بالأشياء قبل

مسالة:

اختلفوا في الأشياء التي يجوز أن ينتفع بها ولا دليل على حظرها في العقل ورود الشرع هل يجب ورودها على الحظر أو الإباحة قبل ورود الشرع؛ فذهبت طائفة الإباحة إلى أنه يحمل على الحظر، وهو قول طائفة من البغداديين من أصحابنا. ومنهم من ذهب إلى أنها تكون مباحة، وهو قول عامّة الفقهاء وجمهور المتكلمين (489)، وبه قال أبو على وأبو هاشم (490)، وإليه ذهب أبو عبدالله البصري (491)، ونصره قاضى القضاة (492) - رحمه الله-. وذهب بعض المنتسبين إلى علم الكلام (٤٩٥) إلى أنّه يحمل على الحظر بدليل وكذلك على الإباحة، وهو قول الوقف قبل ورود الشرع.

> والدليل على صحّة قول الجمهور ما تقرر في عقل كل عاقل أنّ العاقل متى علم أنه ينتفع بأمرِ من الأمور إذا فعله، ولا ضرر عليه عاجلًا ولا آجلًا= حسُن منه فعله، وجرى العلم بحسن هذا مجرى العلم بقبح الإقدام على ما يضره عاجلًا ومجرى العلم بقبح الظلم والكذب، فلا فصل بين من دفع هـذا وبين من منـع (⁴⁹⁴⁾ من بلغ إلى نهر من الأنهـار العظام كدجلة والفرات

^{(489) (}الزركشي): [والمسلمين].

⁽⁴⁹⁰⁾ انظر: الهاروني، المجزى: 4/ 329.

⁽¹⁹¹⁾ انظر: الهاروني، الجوامع: 63/ ظاء الهاروني، المجزي: 4/ 329.

⁽⁴⁹²⁾ انظر: عبد الجبار، المغنى: 17/ 145. وراجع: الزركشي، البحر: 1/ 155.

^{(493) =} أبو الحسن الأشعري وأتباعه. انظر: الباقلاني، التقريب: 307-308؛ الشهرازي، التبصرة: 532.

^{(494) [}أن] + (ل).

_ النص المتنى به ______ النص المتنى به

وهو عطشان شديد العطش، وعلم أنه لا ضرر عليه بالشرب من هذا النهر، ولا على أحد عاجلًا ولا آجلًا= بأنه ($^{(96)}$) يقبح منه <الشرب> $^{(960)}$. ومن ارتكب هذا لم يكن أهلًا للكلام.



تم الكتاب بعون الله وحسن توفيقه وفرغ من نقله في رجب سنة اثنتي وثمانين وخمسمائة الحمد لله وصلواته على سيدنا محمد وآله والسلام (197).



(495) (ل): [فإنه].

^{(496) &}lt;...> مكانها بياض بقدر كلمة.

⁽⁴⁹⁷⁾ القراءة اجتهادية بعد: (على سيدنا محمد)، وهذه صورة العبارة:



الآيات

[346] الفهارس الفنية —

الأحاديث

إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فاغسلوه سبعًا/ 244 أرأيت لو تمضمضت بماء فمججته أكان يضرك/ 248 أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم / 318 الأعمال بالنبات/ 263 إنّ الملائكة لا تدخل بيتًا فيه تصاوير/ 229 إنها من الطوافين عليكم والطوافات/ 259 البيعان بالخيار ما لم يتفرقا/ 245 بماذا تحكم/ 324 الخراج بالضمان/ 246، 247 خذوا عني مناسككم/ 258 صلوا كما رأيتموني أصلي/ 257، 258 صوموالرؤيته وأفطروا لرؤيته/ 217 في السائمة زكاة/ 209 في سائمة الغنم زكاة/ 209 فيما سقت السماء العشر/ 239 كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها/ 282 كنت نهيتكم عن الشرب في الأوعية ألا فاشربوا غير ألَّا تسكر وا/ 282 لا تجتمع أمتى على ضلالة/ 311 لا تجتمع على خطأ/ 311 لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب/ 262 لانكاح إلا بولي/ 262 لس فيما دون خمسة أوسق من التمر صدقة/ 239 هو الطهور ماؤه، الحلّ ميتنه/ 246، 247، 248 والله لأزيدنّ على السبعين/ 211

الفهارس الفنية ______

الأعلام

آدم -عليه السلام-/ 268

إبراهيم -عليه السلام-/ 271، 309، 310

أبو أحمد بن أبي علان/ 224

أبو إسحاق النصيبي/ 224، 288، 289

أبو إسحاق النظام/ النظام/ النظام/ 291، 312، 322، 323، 330

الأصم/ 338

ابن الأعرابي/ 213، 214

الأعشى/ 182

بشر المريسي/ 338

البصري الصغير/ البصري/ بعض من صنف في أصول الفقه من المنتسبين إلى المعتزلة (أبو الحسين البصري)/ 266، 267، 321

الجعفرين (جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب)/ 322

حسان بن ثابت/ 181

أبو حنيفة/ 294،301

ابن الراوندي/ 213

الرشيد (هارون)/ 231

أبو رشيد (النيسابوري)/ 209

سفيان (الثوري)/ 316

_______ الفهارس الفنية _______ الفهارس الفنية _____

أبو سفيان (بن الحارث)/ 181

سيبويه/ 213

سيف الدولة/ 288

الشافعي/ 255، 276، 278، 293، 294، 297، 297، 332، 336، 339

الشيخ الأجل/ الشيخ الجليل/ 177

الشيخان (أبو على وأبو هاشم)/ 194، 259

الصاحب ابن عباد/ 236

أبو طالب الهاروني/ 270

ابن عباس/ 215، 231، 295

عبدالله بن الزبعري/ 261

أبو عبدالله/ أبو عبدالله البصري/ 191، 200، 203، 209، 234، 235،

.272 .270 .261 .253 .250 .246 .245 .244 .240 .239 .238

279، 280، 280، 292، 298، 299، 201، 301، 302، 289، 280، 279

341,334,333,331

أبو عبيدة (معمر بن المثني)/ 179

عثمان (بن عفان)/ 241

عكرمة/ 295

علي بن أبي طالب/ علي/ 241، 289، 311

ابن عمر/ 245، 295

عمر بن الخطاب/ عمر/ 234، 248

عيسى بن أبان/ 279، 292، 293

عيسى/ المسيح -عليه السلام-/ 261، 289

القاساني/ 330

أبو القاسم البستي/ 188، 265

أبو القاسم البلخي/ 285، 286، 287، 287

القعقاع/ 234

ابن كلاب/ 325

الكميت/ 232

اللباد/ 265

مالك/ 294، 299

المرد/ المردأبو العباس/ 211، 224

أبو مسلم ابن بحر الأصفهاني/ 269

معاذبن جبل/ معاذ/ 324، 329

موسى - عليه السلام-/ 268، 287، 288، 309

_______ الفهارس الفنية _______

أبو موسى الأشعري/ 234

النابغة/ 232

نافع/ 295

النجار/ 218

أبو هريرة/ 244

أبو يوسف القاضي -صاحب أبي حنيفة-/ 231، 294



الكتب

أدب الجدل (للقاضي عبد الجبار)/ 333 البغداديات (لأبي هاشم)/ 253 الدرس (للقاضي عبد الجبار)/ 215، 332 الرسالة (للشافعي)/ 255، 322 العمد (للقاضي عبد الجبار)/ 208 المجاز (لأبي عبيدة معمر بن المثنى)/ 179



الجماعات

أتباع التابعين (أتباعهم)/ 293

بنو أسد/ 229، 235

أصحاب أبي حنيفة/ أكثر العراقيين/ جمهور العراقيين/ عامة أصحاب الرأي/ عامة أهل العراق/ 244، 271، 293، 333، 334، 335، 336

أصحاب الحديث/ المحدثين/ أكثر أصحاب الحديث/ الحفاظ/ سائر الحفاظ/ نقلة الأخبار/ 294، 295، 296، 298، 299

أصحاب الشافعي/ طائفة من أصحاب الشافعي/ عامة أصحاب الشافعي/ 272، 293، 339، 293

أصحاب الظاهر/ أهل الظاهر/ سائر الظاهرية/ 290، 296، 316، 322

أكثر القائلين بالقياس/ بعض القائسين/ 243، 316

أكثر القائلين بدليل الخطاب/ 272

الإمامية/ 312، 322

الأنبياء -عليهم السلام-/ 211، 308، 300

أهل بدر/ 288

أهل البيت/ 311

أهل التحصيل/ 303

أهل الجدل/ 338

أهل الحرب/ 250

— الفهارس الفنية

أهل العدل ومن تابعهم/ 187

أهل العربية/ أهل اللغة/ 179، 187، 188، 190، 199، 211، 213،

335,320,232,228,225,221

أهل الكتاب/ 250

أهل مكة/ 235

بعض الحشوية/ 181

بعض المتأخريين/ نفر من المتأخريين في الزمان والعلم/ 189، 257، 279، 332

بعض من صنف في أصول الفقه/ 222، 245

بعض من لا تحصيل له/ 178

البغداديون/ البغداديون من المعتزلة/ شيوخنا البغداديون/ طائفة من البغداديون/ طائفة من البغداديون/ طائفة من

التابعين/ 293

بنو تغلب/ 229، 235

بنو تميم/ 235

الزنج/ 260

الزيدية/ 311

بنو سعد/ 235

السمنية/ 284

الشعراء/ 181

شيوخنا البصريين/ بعض البصريين/ 287، 289

- 354 - الفهارس الغنية -

الصفاتية/ 325

طبقة النجار/ 218

— الفهارس الفنية

القائلون بالفور/ 195

القائلون بنفى القياس/ بعض نفاة القياس/ 323، 330

كثير من الملحدة/ 284

الكلابية/ 326

المتكلمون/ أكثر المتكلمين/ بعض المتأخرين ممن ينتسب إلى علم الكلام/ بعض المتكلمين/ بعض المنتسبين إلى علم الكلام/ جمهور المتكلمين/ متكلمين/ متكلمين/ متكلمين/ نفر من المتكلمين/ 184، 189، 180، 201، 328، 341

المجبرة/ قوم من المجبرة/ 187، 218

المرجئة/ 223

المشركين/ بعض المشركين/ عبدة الأوثان/ 180، 250، 260

النصاري/ 227، 288، 289

اليهود/ بعض اليهود/ المحصلون من اليهود/ 267، 268، 269، 286



البلدان

البصرة/ 291

بغداد/ 284

خراسان/ 284

الشام/ 331

العراق/ 331

القاهرة/ 292

المدينة/ 286

مصر/ 291

مكة/ 286، 285، 284، 285، 286

اليمن/ 324



مصادر التوثيق

- [الآبي، النثر]: منصور بن الحسين الرازي (تــــ 421هـ/ 1030م)، نثر الدر في المحاضرات، تحقيق: خالد عبد الغني محفوظ، دار الكتب العلمية -بيروت، الطبعة الأولى: 1424هـ-2004م.
- [الأعشى، الديوان]: ميمون بن قيس (تـ7هـ/ 629م)، الديوان، دار صادر- بيروت، 1414هـ-1994م.
- [الأنصاري، الديوان]: حسان بن ثابت (تـ40هـ/ 659م)، الديوان، حققه وعلق عليه: د. وليد عرفات، دار صادر- بيروت، 1974م.
- [الباقلاني، التقريب]: أبو بكر ابن الطيب (تـ403هـ/ 1013م)، التقريب والإرشاد في أصول الفقه (الجزء الأخير)، قدم له وحقق نصه وعلق عليه: محمد بن عبد الرزاق الدويش، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويت، الطبعة الأولى: 1436هـ-2015م.
- [البخاري، الجامع]: محمد بن إسماعيل (تـ256هـ/ 870م)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله على وسننه وأيامه، إشراف ومراجعة: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، دار السلام للنشر والتوزيع الرياض، الطبعة الثالثة: 1421هـ-2000م.
- [البصري، المعتمد]: أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب (تـ364هـ/ 1044م)، المعتمد في أصول الفقه، اعتنى بتهذيبه وتحقيقه: محمد حميد الله، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية دمشق، (ج1) 1384هـ 1965م.

- [البغدادي، الأصول]: عبد القاهر التميمي (تـ429هـ/ 1038م)، كتاب أصول الدين، مدرسة الإلهيات بدار الفنون التوركية باستنابول، 1346هـ-1928م، تصوير: دار صادر - بيروت.

- [البغدادي، الكفاية]: أبو بكر الخطيب (تـ633هـ/ 1071م)، الكفاية في معرفة أصول علم الرواية، تحقيق وتعليق: إبراهيم بن مصطفى الدمياطي، دار الهدى- ميت غمر، الطبعة الأولى: 1423هـ-2003م.
- [البلخي، القبول]: أبو القاسم عبدالله بن أحمد بن محمود الكعبي (ت319هـ/ 931م)، قبول الأخبار ومعرفة الرجال، تحقيق: حسين خانصو، دار الفتح للدراسات والنشر عمّان، الطبعة الأولى: 1439هـ 2018م.
- [البلخي، المقالات]: أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي (تـ319هـ/ 931م)، كتاب المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات، حققه: أ.د. حسين خانصو وأ.د. راجح كردي ود. عبد الحميد كردي، دار الفتح للدراسات والنشر عمّان، الطبعة الأولى: 1439هـ 2018م.
- [البيهقي، السنن]: أبو بكر أحمد بن الحسين (تـ458هـ/ 1066م)، السنن الكبرى، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية حيدر أباد، 353ه.
- [الترمذي، الجامع]: محمد بن عيسى (تو279هـ/ 892م)، الجامع المختصر من السنن عن رسول الله على ومعرفة الصحيح والمعلول وما عليه العمل، إشراف ومراجعة: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، دار السلام للنشر والتوزيع- الرياض، الطبعة الثالثة: 1421هـ-2000م.

— الفهارس الفنية ______

- [الثعالبي، اليتيمة]: عبد الملك بن محمد النيسابوري (تـ 429هـ/ 1038م)، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، حققه وعلق عليه وضبطه وشرحه: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الطلائع – القاهرة، الطبعة الأولى: 2011م.

- [الجاحظ، الحيوان]: أبو عثمان عمرو بن بحر (تـ255هـ/ 868م)، كتاب الحيوان، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثانية: 4868هـ-1965م.
- [الجرجاني، الإحاطة]: الموفق بالله الحسين بن إسماعيل (ت: حدود 430هـ/ 1038هـ/ 1038هـ)، مخطوط في مكتبة ليدن- هولندا، رقم: [Or. 4809].
- [الجزري، النهاية]: مجد الدين المبارك بن محمد ابن الأثير (تـ606هـ/ 1209م)، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: أ.د. أحمد بن محمد الخراط، وزارة الشؤون الإسلامية قطر، الطبعة الأولى: 1434هـ-2013م.
- [الجشمي، الشرح]: أبو سعد المحسِّن بن محمد بن كَرَامَة (ت494هـ/ 1100م)، شرح عيون المسائل (ج2)، مخطوط في دار المخطوطات بالجامع الكبير - صنعاء، رقم: [657].
- [الجصاص، الفصول]: أحمد بن علي الرازي (تـ370هـ/ 891م)، الفصول في الأصول، دراسة وتحقيق: د. عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويت، الطبعة الثالثة: 1428هـ-2007م.

- [الجصاص، المختصر]: أحمد بن علي الرازي (تـ370هـ/ 89م)، مختصر اختلاف العلماء، دراسة وتحقيق: د. عبد الله نذير أحمد، دار البشائر الإسلامية - بيروت، الطبعة الأولى: 1416هـ - 1995م.

- [ابن حزم، الإحكام]: علي بن أحمد الظاهري (تـ456هـ/ 1064م)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد شاكر، قدم له: د. إحسان عباس، تصوير: دار الآفاق الجديدة- بيروت.
- [أبو داود، السنن]: سليمان بن الأشعث (تـ275هـ/ 889م)، السنن، إشراف ومراجعة: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، دار السلام للنشر والتوزيع الرياض، الطبعة الثالثة: 1421هـ-2000م.
- [الرامهرمزي، المحدث]: الحسن بن عبد الرحمن (تـ360هـ/ 971م)، المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، قدم له وحققه وخرج أخباره وعلق عليه ووضع فهارسه: د. محمد عجاج الخطيب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة: 1404هـ-1984م.
- [الرضي، الشرح]: محمد بن الحسن الأسترابادي (تـ686هـ/ 1287م)، شرح شافية ابن الحاجب، مع شرح شواهده لعبد القادر البغدادي (تـ1093هـ/ 1682م) صاحب خزانة الأدب، حققهما وضبط غريبهما وشرح مبهمهما: محمد نور الحسن، محمد الزفزاف، محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية بيروت، 1402هـ 1982م.
- [الزركشي، البحر]: بدر الدين محمد بن عبد الله (تـ794هـ/ 1392م)، البحر المحيط في أصول الفقه، قام بتحريره: عبد القادر عبد الله العاني،

وراجعه: د. عمر سليمان الأشقر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية-الكويت، الطبعة الثانية: 1413هـ-1992م.

- [الزركشي، النكت]: بدر الدين محمد بن عبد الله (تـ99هـ/ 1392م)، النكت على ابن الصلاح، تحقيق ودراسة: د. زين العابدين بن محمد بلا فريج، أضواء السلف- الرياض، الطبعة الأولى: 1429هـ-2008م.
- [سيبويه، الكتاب]: عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي (تـ180هـ/ 796م)، الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي - القاهرة، الطبعة الثالثة: 1408هـ - 1988م.
- [الشافعي، الرسالة]: محمد بن إدريس (تـ204هـ/ 820م)، الرسالة، حقق و ضبطه وعلى عليه وقدم له: د. علي بن محمد بن ونيس، دار ابن الجوزى- الدمام، الطبعة الأولى: 1439هـ.
- [الشيرازي، التبصرة]: أبو إسحاق (ت476هـ/ 1083م)، التبصرة في أصول الفقه، شرحه وحققه: د. محمد حسن هيتو، دار الفكر دمشق، تصوير عام: 1403هـ-1983م.
- [الشيرازي، الشرح]: أبو إسحاق (ت476هـ/ 1083م)، شرح اللمع، حققه وقدم له ووضع فهارسه: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي-بير وت، الطبعة الأولى: 1408هـ-1988م.
- [الصيمري، المسائل]: أبو عبدالله الحسين بن علي (تـ343هـ/ 1045م)، مسائل الخلاف في أصول الفقه، اعتنى به: مقصد فكرت أوغلو كريموف، أسفار لنشر نفيس الكتب والرسائل العلمية الكويت، الطبعة الاولى: 1441هـ 2019م.

- (362 - الفهارس الفنية ---

- [الطبري، الجامع]: أبو جعفر محمد بن جرير (تـ 10 هـ/ 923م)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر – جيزة، الطبعة الأولى: 1422هـ – 2001م.

- [ابن عبد البر، الجامع]: يوسف بن عبد الله (تـ 463هـ/ 1071م)، جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، حققه وخرج أحاديثه وآثاره وعلق عليه: فواز أحمد زمرلي، دار ابن حزم- بيروت، الطبعة الأولى: 1424هـ-2003م.
- [عبد الجبار، المغني]: القاضي أبو الحسن الأسدابادي (تـ154هـ/ 1024م)، المغني في أبواب التوحيد والعدل- النبوات والمعجزات (جـ15)، تحقيق: الدكتور محمود محمد قاسم، مراجعة: إبراهيم مذكور، إشراف: الدكتور طه حسين، وزارة الثقافة والإرشاد القومي المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.
- [عبد الجبار، المغني]: القاضي أبو الحسن الأسدابادي (ت415ه/ 1024م)، المغني في أبواب التوحيد والعدل- الشرعيات (ج17)، حرر نصه: أمين الخولي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي- المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.
- [العسكري، الفروق]: أبو هلال الحسن بن عبد الله (ت: ق4ه/ ق11م)، الفروق في اللغة، حققه وعلق حواشيه ووضع فهارسه: جمال عبد الغني مدخمش، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع- بيروت، الطبعة الأولى: 1422هـ- 2002م.
- [الفراء، المعاني]: أبو زكريا يحيى بن زياد (ت207هـ/ 822م)، معاني الفرآن، عالم الكتب- بيروت، الطبعة الثالثة: 1403هـ-1983م.

— الفهارس الفنية — الفهارس الفنية — الفهارس الفنية — (عَلَقُ عَلَى) — (عَلَقُوا الله عَلَى) — (عَلَمُ عَلَى) مَنْ عَلَى الْعَلَى الْعَلِى الْعَلَى الْعَلِى الْعَلَى الْع

- [ابس فورك، المجرد]: أبو بكر محمد بن حسن (تـ406هـ/ 1015م)، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، عني بتحقيقه: دانيال چيماريه، دار المشرق- بيروت، 1986م.

- [الفيومي، المصباح]: أحمد بن محمد بن علي الحموي (ت: ق8ه/ ق14م)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العصرية-بيروت.
- [القشيري، المسند]: مسلم بن الحجاج (تـ 1 26هـ/ 875م)، المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل عن رسول الله على إشراف ومراجعة: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، دار السلام للنشر والتوزيع الرياض، الطبعة الثالثة: 1 142هـ 2000م.
- [ابن القصار، المقدمة]: أبو الحسن علي بن عمر البغدادي (ت397هـ/ 1007م)، مقدمة في أصول الفقه، تحقيق وتعليق: د. مصطفى مخدوم، دار المعلمة للنشر والتوزيع- الرياض، الطبعة الأولى: 1420هـ-1999م.
- [القيسي، الشرح]: أحمد بن إبراهيم (تـ339هـ/ 59م)، شرح هاشميات الكميت بن زيد الأسدي، تحقيق: د. داود سلوم ود. نـوري حمودي القيسي، عالم الكتب- بيروت، الطبعة الثانية: 1406هـ-1986م.
- [مانكديم، التعليق]: أحمد بن الحسين بن أبي هاشم (ت: ق 5 هـ/ ق 11 م)، تعليق على شرح الأصول الخمسة، حققه وقدم له: د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة القاهرة، الطبعة الرابعة: 1427هـ 2006م. (هذا المصدر يُنسب خطأ للقاضى عبد الجبار).

- (364)--------- الفهارس الفنية ----

- [ابن متويه، التذكرة]: أبو محمد الحسن بن أحمد (ت: ق5ه/ ق11م)، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، تحقيق وتعليق: دانيال جيماريه، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة - نصوص عربية ودراسات إسلامية، المجلد 45، 2009م.

- [ابن متويه، المجموع]: أبو محمد الحسن بن أحمد (تـ: ق5هـ/ق11م)، كتاب المجموع في المحيط بالتكليف (ج4)، مخطوط في مكتبة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية الرياض، رقم: [8737].
- [المرتضى، الذريعة]: الشريف الموسوي (تـ36 4هـ/ 1044م)، الذريعة إلى أصول الشريعة، تصحيح ومقدمة وتعليقات: أبو القاسم كرجي، انتشارات دانشكاه تهران، الطبعة الثانية: 1363هـ.ش.
- [ابن الملقن، التذكرة]: سراج الدين عمر بن علي (804هـ/ 1401م)، تذكرة المحتاج إلى أحاديث المنهاج، تحقيق وتعليق: حمدي عبد المجيد السلفى، المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى: 1415هـ-1994م.
- [ابن منظور، اللسان]: جمال الدين الإفريقي (تـ711هـ/ 1311م)، لسان العرب، دار صادر- بيروت، الطبعة الثالثة: 1414هـ.
- [النسائي، المجتبى]: أحمد بن شعيب (تـ303هـ/ 915م)، المجتبى من السنن، إشراف ومراجعة: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، دار السلام للنشر والتوزيع- الرياض، الطبعة الثالثة: 1421هـ-2000م.
- [النيسابوري، المسائل]: أبو رشيد سعيد بن محمد (ت: ق5ه/ ق11م)، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق وتقديم: د.

معن زائدة ود. رضوان السيد، معهد الإنماء العربي- طرابلس، الطبعة الأولى: 1979م.

- [الهاروني، الدعامة]: أبو طالب يحيى بن الحسين (تـ424هـ/ 1033م)، الدعامة في الإمامة، تحقيق: ناجي حسن، الدار العربية للموسوعات- بيروت، الطبعة الأولى: 1986م. (طُبع هذا الكتاب منسوبًا للصاحب ابن عباد، وبعنوان: «الزيدية»، وكل هذا خطأً.
- [الهاروني، الزيادات]: أبو طالب يحيى بن الحسين (تـ424هـ/ 1033م)، زيادات شرح الأصول، تحقيق: كاميلا آدانغ وولفرد مادلنغ وزابينا اشمدتكه، دار بريل للنشر - ليدن، 1102م.
- [الهاروني، المجزي]: أبو طالب يحيى بن الحسين (تـ424هـ/ 1033م)، المجزي في أصول الفقه، تحقيق: عبد الكريم جدبان، الطبعة الأولى: 434هـ-2013م.
- [الهاروني، الجوامع]: أبو طالب يحيى بن الحسين (تـ424هـ/ 1033م)، جوامع الأدلة في أصول الفقه، مخطوط في مكتبة فيينا- النمسا، رقم: [Cod. Glaser 205].
- [أبو يعلى، العدة]: القاضي محمد بن الحسين ابن الفراء البغدادي (تـ848هـ/ 1066م)، العدة في أصول الفقه، حققه: أحمد بن علي بن سير المباركي، الطبعة الثانية: 1410هـ-1990م.

